

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2021

Mgr. Pavlína Kuklová

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

**MOŽNOSTI AUTENTICITY A FENOMÉNU SMRTI NA POZADÍ
STAROSTI**

**POSSIBILITIES OF AUTHENTICITY AND THE PHENOMENON
OF DEATH AGAINST THE BACKGROUND OF WORRY**

Mgr. Pavlína Kuklová

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Praha 2021

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Možnosti authenticity a fenoménu Smrti na pozadí Starosti* vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. června 2021

Mgr. Pavlína Kuklová

Děkuji váženým dámám docentce Naděždě Pelcové a profesorce Anně Hogenové, nejen za cenné rady před zahájením práce a při vedení, ale za vše, co pro mne v uplynulých letech studia vykonaly.

V Praze dne 30. června 2021

Mgr. Pavlína Kuklová

Anotace

Pobyt je bytostně spolupobyt. *Sdílení* nesnímá z pobytu jeho osamocenost pádu a údělu (viny a svědomí). Navrácení v prach (bytí ke konci) dnes zápasí o lidskou důstojnost ve *Sdílených* fenoménech *Stáří* a *Umírání*, jež vystupují ze své nenápadnosti a jsou zrcadlem (ne)skrytosti možností autenticity a fenoménu *Smrti* na pozadí *Starosti*. Existenciálně-existenciální souvislosti lidského pobytu odhalují, že žádostivost (skutečnost) *Prvního* člověka založená úzkostí (možností *Smrti*) dějinně *Posledního* člověka současnosti, se stává ve smyslu jedinečných horizontálních možností dějinnou stopou autenticity.

Klíčová slova: autenticita, Heidegger, Hogenová, ontologie, pobyt, smrt.

Annotation

The existence is substantially coexistence. Sharing does not detract the loneliness of fall and destiny (guilt and consistence) from his existence these days, the regression into dust (end of experience) fights for human dignity in the Shared Phenomena of Old Age and Dying, which step out from their inconspicuousness and are mirror to the (un)hiddenness of possibilities of authenticity and the phenomenon of Dead in the background of Worry. Existentially-existencial connection of human existence expose that the appetite (the reality) of the First Man, based on the anxiety (possibility of Dead) of the historically last Man of the present, becomes a historical trace of authenticity in the sense of unique horizontal possibilities.

Keywords: authenticity, Heidegger, Hogen, ontology, existence, death.

Obsah

1. Úvod	7
2. Fenomén, oslovení a sdílení	8
2.1 Fenomén	8
2.2 Oslovení.....	11
2.2.1 Pozdravování „dobrý den“	16
2.3 Sdílení a spolubytí	28
3. Onticita vybraných sdílených fenoménů	38
3.1 Sdílené fenomény	38
3.1.1 Rodina.....	40
3.1.2 Práce	41
3.1.3 Exekuce	42
3.1.4 Schizofrenie	43
3.1.5 Vězeňství	44
3.1.6 Bezdomovectví	46
3.2 Ontické existenční náklady a existencialita ontologie pobytu.....	49
4. Smrt	53
4.1 Umírání a zkušenost smrti	53
4.2 Fenomén Smrti	66
4.3 Smrt – jediná jistota?	70
5. Časoprostorová analytika pobytu	78
5.1 Destrukce pojmů a tradice	81
5.2 Koexistence nicoty a stínu – předontologické úvahy	82
5.3 Historický ontologicko-ontický exkurs do středověké emocionality	88
5.4 Tajuplný svět.....	96
6. Možnosti autenticity na pozadí Starosti	106
6.1 Praesentně-prézentní <i>die Grundstimmung</i> lidského pobytu	107
6.2 Autenticita vybraných <i>Sdílených</i> fenoménů	120
6.3 Možnosti autenticity fenoménu Smrti	124
7. Závěr.....	130
8. Summary.....	133
9. Seznam použité literatury	134

1. Úvod

Motivaci a intenci k řešení úkolů zvolené disertační práce nalézám především v poukazech, do nichž jsem v rodinné, pracovní a dobrovolnické sféře situačně vržena a současně na nich každodenně zainteresována. Proč? Vrženost korespondující s mým naladěním má ve struktuře *Starosti* možnosti rozvrhovat se skrze rozumění, neboť svému pobytu již nějak rozumím. Chápu své povinnosti, chápu potřebu vyvázat se z každodenního se zaplétání do neslyšných a neviditelných povelů a příkazů. S přímým dopadem na autenticitu, na možnost „být více“. K sobě samé a ke sdíleným fenoménům vyhmataávám teoretické východisko. Smysluplnou cestu s cílem na své cestě odemykat možnosti, vstupovat znovu a znovu do zjevu situační vrženosti, stát se otázkou. Stálým a neobyčejně vzácným průvodcem mých myšlenek a písemného zpracování jsou životní postoje, svobodně vedené přednášky a odborné publikace prof. Anny Hogenové. K čemu svým heideggerovsky váhavým hledáním směřuji lze prostým způsobem sdělit tak, že se cestou disertační práce pokusím rozkrýt ontologickou filosofii života, navštívit rozličné způsoby bytí skrze probuzené horizonty k celkům bez marga. Napříč sdílenými fenomény se tázat po možnostech autenticity na pozadí heideggerovské *Starosti* lidského pobytu. Čím více se nám to podaří, tím více v nás bude bytí. Spolusvěty si na pozadí heideggerovské *Starosti* v našem vztahování se ke světu mezi sebou vzájemně mnohé sdělují. Dasein analýza zaznamenává v tomto propleteném věnci rozdíl mezi každodenností pobytu a úlohou filosofie, mezi časovostí a temporalitou. Ontická určitost a ontologická neurčitost se od fundamentálního pojetí ve stěžejním díle *Bytí a čas* v pozdější Heideggerově koncepci významově posouvá. Zejména v otázce autenticity, na jejíž cestě se písemně procházím v této disertační práci. Nezbyvá než v tichosti doufat, aby svobodný ontologický prostor; filosoficky a pedagogicky ztělesněný prof. Hogenovou; zůstal zachován.

2. Fenomén, oslovení a sdílení

Propedeutická část si klade v první kapitole za úkol přiblížit, jak je fenomén vůbec chápán.

V kapitole *Oslovení* se mimo jiné tážeme, zdali se skutečně skrze sdílené fenomény, respektive spolusvěty vytrácí radikální otázka, jak chceme být. V jediné podkapitole se zabýváme verbálním *Oslovením* „dobrý den“. Nejprve se popis týká těch časoprostorů, v nichž k *Oslovení* „dobrý den“ zpravidla a autenticky nedochází. Posléze se věnujeme jiným souvislostem „dobrého dne“ a tímto způsobem vedeme heideggerovsko-hogenovský dialog s Payneho filosofickým pokusem o setkání s lidskou bytostí. V závěru této části rozvíjíme dialog v otázce náhledu na formulaci „nic než“ a provádíme redukci souladným způsobem s filosofií pozdního Heideggera. Zamýšlíme se také nad otázkou reflexe.

V závěrečné kapitole této části se věnujeme fenoménu *Sdílení* s jakýmsi obecným uvedením do problému některých vybraných sdílených fenoménů. Výše uvedený dialog opíráme o Heideggerovu filosofii respektive analytiku pobytu ve fundamentálním díle *Bytí a čas*. Popisujeme úlohu *Oslovení* a *Sdílení*, zahrnujeme mezi sdílené fenomény také tělesné stavy a na příkladu žárlivosti se vracíme zpět k charakteristice fenoménu.

2.1 Fenomén

Heidegger vychází z původního řeckého termínu *phainómenon*, jenž je podle německého filosofa odvozen od slova *phainesthai*, což znamená ukazovat se. Je tedy zapotřebí fenoménu porozumět a popsat jej jakožto sebeukazující, jaký je sám za sebe.

„Slovo fenomén má svůj původ v řeckém termínu phainómenon, což je odvozeno od phainesthai, ukazovat se. Fenomén je tedy to, co se ukazuje jakožto sebeukazující. To nejprve znamená: je zde jako on sám, ne nějakým způsobem zastoupený, nebo pozorovaný nepřímou či nějakým způsobem rekonstruovaný. Fenomén je způsob bytí něčeho předmětného, a sice význačný: jím samým dané přítomné bytí předmětu.“¹

Jde o způsob bytí něčeho předmětného, v Heideggerově terminologii samo sebou jedinečné přítomné vyjádření dostatečnosti a významnosti. Vztaženo k živému pobytu,

¹Heidegger, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Ed. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/M, 1988, s. 67.

Heidegger tvoří jeho základní strukturu sloučením jedinečnosti s individualitou aktů majících obecnou platnost, to vše v jednotě se sám o sobě trvajícím smyslem. V možnosti a nutnosti co možná nejradikálnější individuace spočívá fenomenologická pravda pobytu.²

Každé jsoucno a každá myšlenka je fenoménem, jestliže ctíme ten nejpůvodnější a dnes již dobře známý možný přístup směřující „k věcem samým!“ Rozvíjení tohoto přístupu by nebylo možné bez Husserlova neobyčejně obsažného bádání. Heidegger v této souvislosti odkazuje především na *Logická zkoumání*, v nichž má fenomenologie svůj počátek, on sám měl navíc jako velmi zanícený student přístup k mnoha dalším a v té době nepublikovaným zkoumáním, jež mu Husserl v roli učitele s intenzivním osobním vedením zpřístupnil.³

Fenomény můžeme pracovně rozlišit na výskytové a sdílené. Výskytovými máme z hlediska heideggerovské analytiky pobytu na mysli příruční prostředky a jiná nitrosvětská jsoucna. Úzce souvisí s obstaráváním. Sdílené fenomény se vztahují k bytostnému spolubytí a nejsou jako příruční prostředky obstarávané. Setkáváme se s nimi v rámci našeho starání se o druhé, jsou v naší péči.⁴ Některým vybraným sdíleným fenoménům se posléze věnujeme podrobněji se snahou vykázat nebo alespoň naznačit možnosti autenticity.

Zde na úvod bychom mohli vlastními slovy na příkladu výskytového fenoménu předeštit, co se fenoménem myslí, jestliže nám jde o to přiblížit se k věci samé a odemknout její bytí. Jaký způsob bytí může mít konvička na květiny?

Taková konvička může být plastová, plechová, keramická, barevná, funkční, dřevá, rozbitá. Může být naplněna vodou až po okraj, prázdná nebo její obsah může být naplněn nějak mezi tím. Tekutina v ní může být vodou, jedem. Konvička sama může být na stole, nebo se pohozená a rozbitá válí někde na zemi, nebo je jako dekorace přibitá někde na stěně, či je součástí zátiší na nějakém obraze na zdi. Nakonec taková konvička na květiny může být zcela jiná. Ze všech těchto úhlů pohledu, ze všech našich dosažených

²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 56: „Fenomenologická pravda (odemčenost bytí) je *veritas transcendentalis*.“

³*Tamtéž*, s. 56.

⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 151.

empirických znalostí a dovedností můžeme popis dále a dále rozšířit, aniž bychom se však přiblížili k věci samé ve smyslu sebeukazujícího se fenoménu.

Takto nikdy nemůžeme skrze sebelepší dosažené poznání dosáhnout toho, aby konvička na květiny vystoupila ze svého pozadí a vstoupila do zjevu. Zpřístupnit tak její bytí, čím ta věc je sama o sobě. Že je to věc sloužící k zalévání rostlin je tak samozřejmé, až je to skryto, zasuto, zastřeno. Pro člověka, který bude zalévat květiny poprvé nebo se s konvičkou nikdy nesetkal, může být tato věc sama o sobě ještě neodkrytá.⁵

Připomeňme, že bytí lidského pobytu jako takové je již vždy odemčeno světem, v němž se výskytové i sdílené fenomény v okrsku našeho bytí nacházejí současně u již nějakého obstarávaného příručního prostředku, u něhož vždy již jsme, zároveň se také vztahují k našemu spolubytí, tedy ke *Sdílení*, v němž již také bytostně jsme.

Jen letmo a u zdánlivě bezvýznamné konvičky na květiny⁶ se nyní dotýkáme problematiky, jež má z hlediska lidského pobytu takřka zásadní význam, neboť odhalujeme bytí věci a ve stejném duchu bychom měli sestupovat hlouběji k fenoménům, jimiž se v našich okresech bytí *Oslovení* a *Sdílení* je. Fenomény *Oslovení* a *Sdílení* tak tvoří další kapitoly této úvodní části.

Ve snaze o průběžně inspirativnější a srozumitelnější objasnění fenoménu se nebojme srovnání s takovým filosofickým přístupem, kde se filosofie lidského života opírá o hermeneutiku a etiku se zkušenostním a afektivním základem. Zde se místo problematiky bytí klade důraz na psychologii osobnosti a její integraci skrze zkoumanou lidskou duši. Průběžně se tak vztahujeme k Payneho východisku v knize *Hermeneutická etika* s podtitulem *Jeden filosofický pokus o setkání s lidskou bytostí*. Pozvolna popisujeme zkušenost, fenomén a lidskou duši také z jeho pozice.

⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 53.

⁶Pešková, J.: *Bud' násilí vzdáleno věcem*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 134.... zde v podobné souvislosti připomíná Heideggerův džbán, jehož způsobem bytí je hostinné nalévání.

2.2 Oslovení

Když se ptáme, co je to vlastně *Oslovení*, pak z hlediska našeho běžného rozumění a uznání můžeme *Oslovením* chápat to, co nacházíme v knize *Hermeneutická etika* s podtitulem *Jeden filosofický pokus o setkání s lidskou bytostí*. K čemu autor dospěl?

Při *Oslovení* se jedná jednak o intelektuální zaměření k druhému, současně jde také o afektivní vzepětí, v tom všem se mísí kreativita se spontaneitou, předsudek s úsudkem.⁷ K nezbytné schopnosti lidské kultury vůbec patří vzájemná komunikace, ve shodě s Paynem tak v mezilidských vztazích vnímáme *Oslovení* jako událost zakládající komunikaci.

*„Oslovení je především událostí, událostí povahy exaltace či spíše mimořádného soustředění jinak rozptýlené duše...”*⁸

Oslovení představuje slovní obrat, pojem, jsoucno, fenomén, událost, spolusvět, který se nejen onticky ukazuje a ontologicky dává. Podobně jako sdílené fenomény *Rodina*, *Práce*, *Exekuce*, *Schizofrenie*, *Vězeňství*, *Bezdomovectví*, je *Oslovení* součástí mnohvrstevně propleteného heideggerovského věnce, s nímž vedeme dialog v disertační práci *„Možnosti autenticity a fenoménu Smrti na pozadí Starosti“*. Úloha fenoménu *Oslovení* je jako událost zakládající komunikaci natolik zásadní, že mu věnujeme tuto samostatnou kapitolu.

Nazýváme jej pracovně sdíleným fenoménem, neboť si na pozadí heideggerovské *Starosti* ve vztahování se pobytu ke světu mezi sebou spolu s ostatními spolusvěty vzájemně mnohé sdělují. Dasein analýza v tomto již výše zmíněném mnohvrstevně propleteném věnci poukazuje na rozdíl mezi každodenností pobytu a úlohou filosofického myšlení, mezi časovostí a temporalitou, mezi ontickou určitostí a ontologickou neurčitostí.⁹

Pokusíme se fenomén *Oslovení* a další sdílené fenomény přiblížit fakticky, to znamená ve vlastní existenci v jeho fenomenologické konkrétnosti uskutečnění. Nebudeme se

⁷Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 76.

⁸*Tamtéž*, s. 77.

⁹Pozn.: posléze dochází k posunutí některých významů. Mezi fundamentálním pojetím ve stěžejním díle „Bytí a čas“ a koncepcí pozdního Heideggera jsou patrné významové rozdíly některých stěžejních pojmů. Tomu se věnujeme průběžně v jiných částech disertační práce.

zabývat primárně pojmy určité řeči, citovou zabarveností a jinými výpovědními projevy. Zastavme se před *Oslovením*, u setrvání bytostného bytí ve smyslu nemožnosti úniku. Ve vrženosti, v níž se objevují perspektivy a horizonty toho, jak sami sobě rozumíme a jak se posléze vykládáme.

V takovém případě nemůže být fenomén primárně předmětem názoru či názorného určení,¹⁰ například ve smyslu vědění. Rozumět své věci, rozumět svému *Oslovení* je spíše dovedností, resp. schopností umět si poradit, vyznat se v něčem, stačit na něco, vycházíme-li z Dasein analýzy.¹¹

Snad se nám tímto způsobem podaří také ostatním sdíleným fenoménům „vdechnout“ život ve smyslu bytostné původnosti. Vybrané celky *Rodina, Práce, Exekuce, Schizofrenie, Vězeňství, Bezdomovectví* mají; podobně jako v této kapitole ústřední sdílený fenomén *Oslovení*; charakter různých modů bytostných spolusvětů, tyto spolusvěty jsou navíc *Oslovením* bytostně protkány, nesený ontologickou starostí.¹²

V těchto spolusvětech můžeme být bytostně vzájemně pospolu i proti sobě. Jde o to, že většina našich činností je stěží myslitelná v jakési izolované podobě, vždy se k něčemu a k někomu nějak vztahujeme. Analýza bytí-tu¹³ vypovídá o tom, že nás ovlivňují činnosti jiných přímo i nepřímo, ať již se jedná o doplnění, podporu nebo dokonce samotné umožnění toho, co chceme činit a jak se chceme rozvrhovat. Významnou záležitostí se v této souvislosti ukazuje právě úloha ostatních, kteří nás nejen ovlivňují, nýbrž vždy jiným způsobem prezentujeme ve svém pobytu takovou existenci, která již byla v uskutečněných možnostech realizována dříve.¹⁴

Připomeňme, že kromě „věci o sobě“, jak pojímá svobodnou lidskou duši ve svém projektu *Oslovení* Payne,¹⁵ se v souladu s ním podíl člověka na skutečnosti sestává z jeho dějinně-individuálních zkušeností a sdílených fenoménů. Toto vztahování se ke světu předurčuje propletenost naznačeného věnce také našich sdílených fenoménů, současně tato předurčenost, jak být a konat v těchto spolusvětech poukazuje na možnosti

¹⁰Heidegger, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Ed. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/M, 1988, s. 7.

¹¹Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 123.

¹²Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 123.

¹³Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 37-38. Heidegger výrazem bytí-tu chce upřesnit počáteční význam pojmu život. „Život existuje pouze tehdy, pokud je žitý.“

¹⁴Později Heidegger přisuzuje klíčovou roli více bytí samému než jednotlivostem a úloze ostatních v jejich dostatečnosti a významnosti.

¹⁵Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 76.

nesvobody provázející naši každodennost, v níž se může vytrácet radikální otázka, jak vlastně být chceme.

V této kapitole nás především zajímá, jakou roli zde může sehrát fenomén *Oslovení*, pokusíme se naznačit ontický a ontologický rozměr této vzácné až posvátné chvíle v kontrastu k běžnému trvání,¹⁶ v našem případě tedy v kontrastu s běžným trváním ostatních zmíněných sdílených fenoménů. Podaří se skutečně skrze *Oslovení* prorazit bariéru na povrchu fenoménů a někudy dospět ke svobodné lidské duši? Nebo se naopak skutečně vytrácí radikální otázka, jak chceme být?

Zdá se, že lidské duše mohou bez ohledu na to, v jakém spolusvětě se nachází, či v jakém propleteném věnci spolusvětů předurčeně působí, rozpoznat to, co má být, zároveň ona předurčenost znamená dějinnou zkušenost, jak čelit tomu, jak být nechceme. K tomu je ale také zapotřebí prozkoumat fenomén zkušenosti. V jakém smyslu, husserlovsky řečeno, je zkušenost principem všech principů?

Mohli bychom také předběžně zmínit náhled, že se ona radikální otázka, jak vlastně být chceme, může vytrácet upadáním v každodennost. Na druhou stranu se pokusíme vyložit, že ve sdílených fenoménech se radikální otázka, jak být chceme, zcela nevytrácí. Vždyť chtění bránit se tomu, co nechceme, rovněž chápání toho, co má být a není, působí k našemu bytí, jak být chceme spíše loajálně, než abychom dovozovali, že nesvoboda spojovaná s předurčeností v tom, v kterém spolusvětě apriori brání tomu, jak chceme být, a tedy problematizuje naši svobodu.

Můžeme být v této souvislosti *Osloveni* také otázkou lidské struktury a dnes již víme, že se dotýkáme zásadního posunu. Ještě Hegelovo „stanovisko individua“ se vyznačuje tím, že individua se vztahují k celku „*uvnitř ... jako slepci*“¹⁷, Heidegger chápe „*základní strukturu živého ducha*“ tak, že říká, že v ní jsou „*jedinečnost, individualita aktů s obecnou platností, s o sobě trvajícím smyslem sloučený do živé jednoty*“.¹⁸

Klíčová změna vnímá odlišnost a individualitu: fakticita filosofického zkoumání a chápání už není jen nějakým druhem absolutně transparentního sebevědomí, spíše je

¹⁶Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 77

¹⁷Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: G.W.F. Hegel, Werkausgabe in zwanzig Bänden, 20 díl. Frankfurt/M, 1971, s. 461.

¹⁸Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt/M, 1978, s. 410.

časoprostorově konkrétním přítomným myšlením, jedinečně individuálně se snažící chápat dějiny.¹⁹

Payne ve své poznámce uvádí, že podle Heideggera jsou v hlavním díle *Bytí a čas* jevy odkázány na fenomény, a to i přesto, že to, co má fenoménem být, může být skryté. Fenomény především a převážně nejsou dány.²⁰ Ve svém projektu *Hermeneutické etiky* spočívající v *Oslovení* pokládá za ontologické východisko lidskou duši, shodující se s tzv. „věcí o sobě“, skrývající se za fenoménem zkušenosti.²¹ Vychází se zde z přesvědčení, že je to teprve komunikace s lidmi kolem nás jako možnost pouze skrze druhého člověka a společenství vůbec lidskou duši prozkoumat, přestože je skryta za fenoménem zkušenosti.

Z kombinace intelektu s afektivním vzepětím se podle Payneho rodí způsob, jak druhé oslovujeme. Na pozadí časoprostorové události se ve své neskrytosti sdílený fenomén *Oslovení* sebedává. Zajímá nás, proč často zůstává podle míry a povahy neshody s lidskou duší tento fenomén více či méně skryt, ve smyslu projevu neautentizován. Co způsobuje, že je fenomén *Oslovení* stíněn, překračován a zapomenut každodenní existencí? Možná se z našich životů vytrácí ontologická úloha pozdravování²² a převládají deficientní mody *Oslovení*.

Lze zpochybnit výše uvedenou tezi, že při *Oslovení* se jedná jednak o intelektuální zaměření k druhému, současně jde také o afektivní vzepětí, a že v tom všem se mísí kreativita se spontaneitou, předsudek s úsudkem? Dokážeme se vůbec v tomto dosud ontologicko-ontickém průřezu *Oslovení* patřičně fenomenálně vyznat?

Zpochybnění, které máme na mysli, se nesoustředí na intelektuální záběr a afektivní náboj jednotlivé lidské duše. Rovněž se nejedná o zpochybňování kreativity, spontaneity, předsudku a úsudku či jiných vědecky zkoumaných charakteristik a vlastností člověka. Jde o to, že podle heideggerovské analytiky nic z toho nezakládá fenomenální událost *Oslovení*, jedná se spíše o jakousi vědeckou reflexi ontických způsobů prožívání vzájemného oslovování.

¹⁹Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 16.

²⁰Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen, 1963, s. 36.

²¹Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 15.

²²Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 126-139.

Podle Heideggera není vůbec jisté, zda jsou současné humanitní obory, jako například sociologie a psychologie včetně různých podoborů, vědeckou zárukou možnosti odpovídajícího analyzování, vykládání a sdělování zkoumaných fenoménů.²³ Proč?

Oslovení probíhá v rámci spolupobytu pobytů, které se potkaly při nějaké činnosti u nějakého příručního jsoucna v okrsku neboli regionu svého bytí. To znamená, že primárně a bez nápadností mohl být takovým příručním prostředkem; můžeme také říci nitrosvětským jsoucnem; například chodník nebo autobus městské hromadné dopravy se zvláštním charakterem prostorovosti.²⁴

Zde, tzn. heideggerovsky tam,²⁵ došlo k události, kde se pobyty dostaly do svých zorných polí v rámci svých bytostných regionů, a teprve nyní, tedy při této libovolné činnosti²⁶ vždy u nějakého příručního prostředku nebo nitrosvětského jsoucna, může být pobyt nás a pobyt druhých uvolněn k jakkoli nečekané nebo očekávané události *Oslovení*.

Otázka původu se tedy týká ontologické problematiky onoho oddálení a zaměření,²⁷ u něhož se jednotlivý lidský pobyt vždy už zdržuje a v tomto smyslu úloha fenoménu *Oslovení* je sice jako událost lidské komunikace zásadní a zcela jistě potenciálně událostí otevírající se dalším, zejména vztahovým možnostem, nikoli však zakládající.²⁸

Tím spíše, máme-li na mysli výše připomenutou heideggerovskou analytiku pobytu ve smyslu primárně se vždy již zdržujícího lidského pobytu u něčeho nitrosvětského či příručního, tedy u toho, na co ten, který daný lidský pobyt ve svém obstarávání stačí, v čem se vyzná.²⁹

²³Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 70-71.

²⁴*Tamtéž*, s. 135: „*To platí např. i o cestě – prostředku k chození. Při chůzi se jí každým krokem dotýkám a je zdánlivě tím nejbližším a nejreálnějším z toho, co je vůbec po ruce, přímo se podél určitých částí těla, pod chodidly, sune. A přece je daleko vzdálenější než známý, kterého na „vzdálenost“ dvaceti kroků „na cestě“ potkávám. O blízkosti a dálce toho, co máme ve svém okolí nejbližší po ruce, rozhoduje praktický ohled obstarávání. To, u čeho se toto obstarávání především zdržuje, je to nejbližší, a podle toho se také řídí od-dalování.*“

²⁵*Tamtéž*, s. 149: „... toto, já zde' neznamená nějaký význačný bod věci, já', nýbrž rozumí si jako, bytí ve' na základě konkrétního, tam'v příručním světě, v němž se pobyt jako obstarávající zdržuje.“

²⁶*Tamtéž*, s. 150: „Dokonce i tehdy, když druhého vidíme, pouze lelkovat', nikdy ho nechápeme jako vyskytující se lidskou věc, nýbrž, lelkování' je existenciální modus bytí: bezstarostné, nepraktické prodlévání u všeho a ničeho. Druhý vystupuje ve svém spolupobývání ve světě.“

²⁷Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, s. 134-138.

²⁸*Tamtéž*, s. 149: „Pobyt nachází, sebe sama' prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu světa našeho okolí.“

²⁹*Tamtéž*, s. 74-75: Heidegger zde vykládá problematiku existenciálu, bytí ve' ve smyslu „jsem zvyklý, jsem s něčím důvěrně obeznámen, v něčem zběhlý, něčeho si hledím, o něco pečuji... toto jsoucno, kterému přísluší, bytí ve' v tomto významu, jsme charakterizovali jako jsoucno, kterým jsem vždy já sám.“

Zdá se, že čím více se toto obstarávající zdržování obejde bez nápadností, tím více se tato zakládající situace, jež může vyústit v událost *Oslovení*, zapomíná nebo přehlíží a do popředí se co do smyslu základu *Oslovení* dostávají výše uvedené reflektované charakteristiky a vlastnosti, jakými jsou intelekt, afektivita, kreativita, spontaneita, předsudečnost a úsudkovost aj.

V tomto ontologicko-ontickém duchu věnujeme sdílenému fenoménu *Oslovení* nejen tuto samostatnou kapitolu, ale i následnou podkapitolu s výstižným názvem, respektive pozdravem „*dobrý den*“.

2.2.1 Pozdravování „*dobrý den*“

Možná jsme ani nezaregistrovali, že jsme zahájili komunikaci *Oslovením*. Šlo to přirozeně, bez zábran, bez nápadností. Těšili jsme se na druhého člověka, na takové *Oslovení* „stačíme“, „vyznáme se v něm“, vlastně nemusí být ani vysloveno.³⁰

Naopak zvláštní „bolest“ *Oslovení* se týká nechtěných setkání, v nichž se zpravidla *Oslovení* vyhybáme nebo z nás verbální projev „leze“ jako z chlupaté deky. Jsou to dobře známé situace, kdy se třeba na nějakém veřejném místě potkají lidé, kteří si v minulosti něco udělali nebo si neporozuměli. Také případný rozdíl v sociálním žebříčku může hrát zásadní roli, mnohde nabyt takové nerovnováhy, že kolikrát třeba ze studu ani nevíme, jak dotyčného oslovit. Nesmíme dále zapomínat na slabost lidské vůle,³¹ která může nápadnost *Oslovení*, že něco není v pořádku, ještě znásobit.

S připomínkou propletenosti nezapomínejme i na časoprostorové situace, kdy a kde se nám moc vůle projeví v tom, že oslovovat nechce a toto nechtění pro nás může být nakonec tak zásadní impuls, že změni směr našich kroků. Utváříme jakousi stínohru, jako by byl člověk skutečně „jen“ stín.³²

„*Stíny jsou pohyblivé a mají v sobě sofistickou podvojnost, jsou symbolem a podstatou bezmezna.*“³³

³⁰Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 123.

³¹Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 50.

³²Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 24-28.

³³*Tamtéž*, s. 42: „*Jinými slovy je stín možnost neomezena, bezmezna, patří do sféry apeironské. Proto poznávání stínů je nekonečné, nebude nikdy skončeno, protože hledisek, z nichž jsou věci poznatelné, je nekonečné*

Oslovení je bezesporu historicko-dějinný fenomén lidské společnosti vůbec a také v našich spolusvětích prožíváme rozmanité oslovování skrze mimořádnou pestrost časoprostorů a kombinací intelektů s afektivním vzepětím oslovujících. Můžeme vůbec rozpoznat, jsou-li skutečně alespoň některá *Oslovení* autentická a zda jsme schopni fenomén *Oslovení* přiblížit v jeho sebedávajícím se bytí?

Jak odstranit hrozbu zhoubné indolence ve stínohře neoslovování? Kdy a kde se stane *Oslovení* fakticky žitou skutečností, před kterou nebude možné uhnout?

V této souvislosti se Payne obrací na hlubinnou psychoterapii,³⁴ pro niž by mělo být úkolem hojit jizvy nalezené v osobní anamnéze, neboť mezi svými vzpomínkami má každý člověk i ty nepříjemné, bolestné. Ty se snaží dotyčný člověk podle Payneho vytěsnit, respektive možná přirozenost sama zahlazuje jejich stopy. Mnohdy se ovšem nezabrání znovuoživení nepříjemných vzpomínek, například prostřednictvím blížícího se nechtěného setkání.

Payne pokračuje, že už jen tím, že jsou určité vzpomínky ponechány stranou, je ona integrace osobnosti při *Oslovení* ochromená či se vůbec nemůže podařit. Zdá se, že událost *Oslovení* se zohýbá pod kříží setkávajících se lidských duší, jež něco tíží.³⁵

Z hlediska hermeneutického náhledu nám tato analýza připomíná pietistický příspěvek vrcholící v Rambachově tezi citované Grondinem, že:

*„nelze dokonale rozumět slovům autora a interpretovat je, pokud člověk neví, z jakého afektu vytryskla.“*³⁶

Neobjevili jsme v předchozích úvahách určitou antinomii? Jestliže se skutečně lidské duši daří nepříjemné vzpomínky vytěsnit, pak by nikdo z nás neměl mít s *Oslovením* jakýkoli problém, přitom ale jejich vytěsněním dochází k ochromení integrace osobnosti, jako by se integrovaných lidských osobností v takovém případě *Oslovení* v podstatě bytostně netýkalo.

množství. Připoutávat se ke sféře bezmezna znamená tedy nepocítit líbezný klid usebrání, je neustálou disipací, zmatkem, jenž je vždy provázen strachem. Ale život dobrý nesmí mít v sobě strach.“

³⁴Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 77.

³⁵Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 76: „... afekty jsou energií paměti a způsobují, že se díky nim duše upíná k minulým zkušenostem skrze své vzpomínky...“

³⁶Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 85.

To by mohlo znamenat, že skutečná událost *Oslovení* se v ontologickém smyslu fenomenologicky neodehrává v jevovém poli časoprostorového rámce setkávajících se osob, ale je kdesi někde před, na pozadí všech možných i těchto nechtěných setkání, při nichž se nepříjemné vzpomínky náhle vynořují a paralyzují nás tak, že se *Oslovení* stává nápadným. Zdá se, že tedy platí:

„Oslovení je především událostí, událostí povahy exaltace či spíše mimořádného soustředění jinak rozptýlené duše,; duše pak se soustředí tak, že splývají její bezděčné a reflektované pohnutky, či spíše: rozšiřuje se a zahrnuje i to, co jí dříve unikalo. Jinak vyjádřeno: přibližují se k sobě intence a attence se zužováním, úhlu' mezi nimi.“³⁷

Teprve toto zužování vyústí podle Payneho ve verbální jevové *Oslovení* „dobrý den“, k němuž, jak jsme výše naznačili, může a nemusí dojít v mnoha různých (ne)autentických podobách.

Povšimněme si dále, že se toto rozmanité oslovování ve svých specifických spolusvětích proplétá bezděčně i reflektovaně vzájemně mezi sebou, zvláště v nějakém otevřeném prostoru těchto spolusvětů.

Takovým místem a událostí zároveň může být setkání lidských duší například v čekárně u lékaře. Verbální *Oslovení* „dobrý den“ a „na shledanou“ je v tomto časoprostoru přeci jen hojněji užívané, přirozeně častěji vytane potřeba *Oslovení* na mysl. Soustředíme se zřetelněji než například leckde při nástupu do prostředku městské hromadné dopravy, kde se s verbálním *Oslovením* „dobrý den“ setkáváme zřídka a spíše jen nahodile u osob, které se znají.

Zajímavé také je, že zatímco k lékaři zpravidla musíme, protože nás něco trápí, prostředkem městské hromadné dopravy sledujeme cíl dopravit se do určitého časoprostoru podle našich zájmů, přestože tím cílem může být nakonec právě ordinace lékaře. Jen opravdu velmi ojediněle se může stát, že se někdo jede projet autobusem po městě jen tak, nebo je dokonce taková projížďka cílem samotným. Pokud ano, tak zpravidla jen v rámci nabídek turistického ruchu.

³⁷ *Payne, J.: Hermeneutická etika.* Triton. Praha, 1995, s. 77: Payne v poznámce vysvětluje rozdílnost významově blízkých latinských pojmů. Intence předvídá své vlastní budoucí zaměření, resp. chování. Attence vyjadřuje bezprostřední pozornost k předmětu. Svými slovy dodává, že je třeba k těmto termínům přistupovat volněji ve smyslu možné záměny.

Událost nástupu a užívání prostředků městské hromadné dopravy zřejmě vůbec nerozměňuje mnoho různých zájmů a cílových bodů, a tak se nedostavuje potřeba *Oslovení*. Jsme zaujati cílem, praktickým výstupem našeho časoprostorového přemístění. Jsme „někde jinde,“ zatímco v čekárně u lékaře jsme všichni tak nějak uvolnění ke společnému okrsku vzájemného bytí, spočívající v nitrosvětském jsoucnu nebo ve sdíleném spolusvětě zvaném zdraví, u něhož před *Oslovením* v čekárně u ordinace lékaře vždy již jsme.

Tím si ale můžeme znovu připomenout východisko heideggerovské analytiky, z níž plyne, že náš pobyt, o kterém nám jde, je bytostně spolubytím. Toto jinak vyjádřeno předporozumění se vymezuje vůči výše reflektovanému intelektuálně-afektivnímu prožívání v tom, že něco takového teprve zakládá a děje se. Především právě tím, že již předchůdná odemčenost spolubytu druhých znamená porozumění druhým a toto spolubytí je bytostně kvůli druhým.³⁸

Potřeba *Oslovení* se mnohdy nedostavuje, „*poněvadž se však starání především a většinou zdržuje v deficientních nebo přinejmenším v indiferentních modech...*“³⁹

Toto běžně žité vzájemné míjení se v modu lhostejnosti jistým způsobem teprve může existenciálně zakládat potřebu určitého seznámení, právě s ohledem na deficit ohleduplnosti a shovívavosti nejbližšího a bytostného obeznámení se s druhými, „*neboť svět uvolňuje k nitrosvětskému vystoupení nejen příruční jsoucno, nýbrž i pobyt, druhé v jejich spolupobytu.*“⁴⁰

To znamená, že se *Oslovení* nachází kdesi mezi uvolněným pobytem druhých v okrsku našeho bytí pro potřebu se seznámit a mezi vzájemným míjením se v modu lhostejnosti a ztraceností „*do modů zdrženlivosti, skrývání a přetvářky...*“⁴¹

Oslovení se tak stává jedním z možných zvláštních způsobů, „*jak se k druhým přiblížit, příp. proniknout ,do nich‘.*“⁴²

³⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 154: „*Toto rozumění, tak jako rozumění vůbec, není nějaká znalost vyrůstající z poznání, nýbrž původní existenciální způsob bytí, jenž poznání a znalost teprve umožňuje.*“

³⁹*Tamtéž*, s. 154.

⁴⁰*Tamtéž*, s. 153.

⁴¹*Tamtéž*, s. 154.

⁴²*Tamtéž*, s. 154

Proč se Payneho oslovující soustředění jinak rozptýlené duše právě zde vytratilo? Může za to soustředění se třeba na nástupní schůdky tam, kde ještě ve starých autobusech jsou? Nebo je na „vině“ relativně svobodný anonymní časoprostor, jenž ponechává lidské duše v jejich světech, v jejich stínohrách?

Heideggerovu myšlenkovou reakci na tyto otázky jsme již výše naznačili a nyní můžeme konkretizovat. K první otázce lze připomenout, že když se ptáme na bytí celého člověka, jsme zpravidla zvyklí tuto celost chápat jako tělesně-duševně-duchovní jednotu, přičemž tato celost stěží obстоjí jako například součet bytí těla, duše a ducha.⁴³

Navíc pobyt charakterizovaný jako bytí ve světě je vždy v nějakém okrsku svého bytí u nitrosvětského jsoucna. Má širší záběr a z hlediska bytí je pobyt precizněji vyjádřen skrze existenciály. Duše jako taková je v tomto smyslu něčím, čemu sice nějak rozumíme, ale v podstatě spíše tušíme, než víme, jaké má bytí. Kde se skrývá? Co přesně se jí v odborných kruzích a v běžném úzu myslí? Podobně jako se zdá být duše rozptýlená při nástupu do prostředku městské hromadné dopravy, je roztroušený její obsahový význam, když se ptáme na fenomén duše.

Co se týče nástupních schůdků do prostředku městské hromadné dopravy, tak zde lze znovu připomenout oddalující a zaměřující prostorovou charakteristiku lidského pobytu. Podobně jako již výše popisovaná cesta, která se nám přímo pod nohama sune, nemusí být nástupní schůdky tím nejbližším, čím se právě skutečně zabýváme.⁴⁴

Nakonec ona stínohra úzce souvisí s analyzovaným existenciálem „ono se“, jenž se v odstupu spolubyetí uplatňuje tím původněji a tvrdošijněji, čím se každodennost stává méně nápadnou.⁴⁵

Spolusvět popisované *Přepravy* se zdá být na jedné straně výdobytkem relativního pohodlí při cestování, na druhé straně reprezentuje všední každodennost, v níž se rozmanitost oslovování neprojevuje. Vytrácí se jako něco, s čím si vystačíme bez *Oslovení*. V tomto deficientním modu nacházíme zvláštní způsob přitakání lhostejnému míjení se. Lidské duše, respektive lidské pobyty doprovází upadání od bdělosti.

⁴³Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 67.

⁴⁴*Tamtéž*, s. 156: „V tom, co je ve světě našeho okolí obstaráváno, vystupují druzí jako to, čím jsou; jsou tím, čím se zabývají.“

⁴⁵*Tamtéž*, s. 156.

Zde je na místě připomenout Heideggerův postřeh, že „*každodenní ,bytí spolu‘ je v podřízenosti druhým.*“⁴⁶ Ona bdělost je druhými odňata a dokonce jsme to také především a většinou my, každý z nás, kdo ke druhým patříme.⁴⁷

Zkušenost *Přepravy* jako by se zde nápadně podobala stínovému pojmu svého fenoménu. Tradujeme a předáváme si něco odlišného od původního významu, přinejmenším v samozřejmosti, v níž smysl použití *Přepravy* je sice chápán a rozvržen, ale je také zasut, skryt a autenticky neprožíván. Husserlovsky dochází k vyprázdnění původního smyslu. Při této disipaci *Oslovení Přepravou* i jejího smyslu se pak nemůžeme divit síle afektivního momentu slova, najednou je třeba „oheň na střeše,“ nebo lamentujeme nad smůlou či rezignovaně tápeme, jestliže pravidelný spoj vynechá.

Přeprava v městské hromadné dopravě je typickým příkladem toho, co Heidegger analyzuje pojmem veřejnost, do níž vyúsťují způsoby bytí neurčitého, ono se', popisované jako odstup, průměrnost a vyrovnávání. Veřejnost má ve všem pravdu, zároveň za selhání spoje nikdo nemůže. Teprve, jestliže si třeba nějaký uživatel městské hromadné dopravy stěžuje na konkrétní spoj, který ve večerních hodinách odjel ze zastávky dříve, tehdy se lze dovolat odpovědnosti konkrétního řidiče, potažmo odpovědnosti organizace, která přepravu zajišťuje.

Obširnější popis *Přepravy* v městské hromadné dopravě jsem zvolila s ohledem na *Sdílený* fenomén *Práce*, jenž se v mém pobytu vzájemně proplétá. Heidegger sám *Přepravu* popisuje jako prostředí, v němž jsou všichni stejní⁴⁸ a nic na tom nemění charakteristika odstupu, spočívající v starosti o rozdíl vůči druhým všeho druhu.⁴⁹ Zamysleme se nad současnou situací ve spojitosti s nákazou *Covid 19*. Kromě odstupu ve smyslu podřízenosti druhým nás současná situace nutí i k výskytovému odstupu. Asi teprve za nějaký čas se ukáže, zda obava ze šíření nákazy více přispěje k tomu, aby se analyzovaný odstup, ústící v anonymní veřejnost, ve svém oddálení a zaměření k druhému více vytratil.

Z upadání a ze stínohry nevytrhne ani moderní grafické či zvukové připomenutí směru jízdy včetně oznámení následujících výstupních stanic. Aktuálně také zaznívá

⁴⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 156.

⁴⁷*Tamtéž*, s. 157: „Tento ,kdo‘ je neutrum, neurčité ,ono se‘.

⁴⁸*Tamtéž*, s. 157.

⁴⁹*Tamtéž*, s. 156.

připomenutí o povinnosti nosit roušky.⁵⁰ Na všechny způsoby příklad praktického, ale podle Payneho také deviantního anonymního *Oslovení*, které si alespoň na rozdíl od současných přednáškových výkonů, zejména ve víkendových kurzech všeho druhu,⁵¹ nečiní nárok na společenské uznání a materiální benefity, pouze prakticky informuje o tom, v jakém „mezi“ časoprostorovém rámci se nacházíme, co při svém obstarávání prožíváme a jaký z něho bude další nejbližší výstup.

My se zpravidla mezi zastávkami, zároveň i během obrazové a zvukové připomínky, spíše nacházíme ve svém obstarávajícím zamyšleném světě, v němž například kombinujeme budoucí cíle a zájmy s představami o nich na úkor bezprostřední soustředěnosti. Tehdy nevěnujeme pozornost tomu, v jakém časoprostoru se právě nacházíme a asi nás moc nezajímá, kdo se vedle nás drží za opěradlo sedačky jedoucího prostředku městské hromadné dopravy.

Již je náš intelekt nasycen násobícími se zkušenostmi z předchozích jízd a už se nás netýká afektivní vzepětí při pohledu na prázdné či obsazené sedačky, dokonce nás „nevzrušuje“ ani přeplněnost při stání na jedné noze nebo naopak prázdné sedačky v důsledku současného nouzového stavu. Všechno jsme již tolikrát absolvovali, že nás mnohdy tento jedoucí „mezi“ časoprostor vlastně nijak neoslovuje a z hlediska prostorovosti pobytu je nám takový veřejný časoprostor velmi vzdálený.

Nelze opomíjet ani situace, v nichž nás přeci jen prostřednictvím attence účastníci *Přepravy* nějakým osobitým způsobem *Osloví* upoutáním pozornosti. Naše cíle a zájmy jsou vytrženy z niterných úvah, do nichž uvnitř náhle vstoupí hlasitý projev bavících se osob, jindy jejich křiklavé, nuzné nebo nebo naopak velmi hezké oblečení. Zvenčí zase

⁵⁰Pozn: z hlediska biblického postoje spočívá novozákonní přesah nad starozákonním mimo jiné v tom, že důraz na samotný zákon je nahrazen láskou k bližnímu, neboť vyslovení zákona nebo jakéhokoli nařízení svádí k jeho porušování. Z tohoto náhledu je podobné hlášení o povinnosti nosit roušky v hromadné dopravě velmi diskutabilní a zavání alibismem, neboť může svádět k jeho porušení u těch cestujících, které by to jinak třeba ani nenapadlo. To se ve výsledku může zcela míjet s tím, o co v tak mimořádné situaci sdíleného spolubytí bytostně jde. Na druhou stranu je třeba přijmout argument, že zejména seniorům a lidem, kteří jsou zrovna pohlceni každodenním obstaráváním, může toto připomenutí v případě opomenutí přijít velmi vhod, ovšem jen tehdy, pokud to hlášení slyší. Na tomto zcela banálním příkladě je vidět, jak je v závažné situaci na každý způsob v podstatě složitá veřejnost *Oslovit*, jestliže jednotlivý lidský pobyt není schopen *Oslovit* sám sebe.

⁵¹Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 84: „Přednáška označuje parodii oslovení a taková parodie ovšem dominuje v běžné komunikaci současnosti. Prostě: přednáší se. Všem a nikomu, sobě samému. Jde o autismus svého druhu. Úkolem je pouze podat perfektní výkon, o němž se bude vyprávět: skvostná ukázka erudice a virtuozity během pouhé hodiny. Zjemnělá konzumní zjitřenost tím bude ukojena.“

naše myšlenky mohou narušit zvuky sanitky, v současné době stále častěji znějící, přičemž zejména ti starší zbystří a sledují směr a rychlost houkajícího vozidla, jako by tímto zvukem byli paralyzováni, přesto jsou bytostně rozumějící univerzální podobě nějakého konkrétního neštěstí.

Je tedy pravdou, že se při *Přepravě* spíše neoslovujeme, zároveň bývá velmi časté, že jsme osloveni pouhou přítomností osob, často jsme také osloveni vnějšími událostmi, jež mají charakter „narušitele“ naší poklidné cesty za cílem. Tak je tomu aktuálně v souvislosti se šířící se nákazou Covid 19. Vstoupili jsme na místo, kde se nástup a výstup tváří jako hraniční body nezajímavého „mezi“ časoprostoru, v němž se naše cíle a zájmy neuskutečněným verbálním oslovením nerozměňují. Pozornost odvádí a vzbuzují jen pro nás vybočující jedinci, známé tváře a vnější dějové události charakteristické neodkladnou naléhavostí. Takto pohlcení v jevových polích zarůstáme do zkušenosti.

Vybavme si ještě jedno časoprostorové jevové pole, jež se sdílenému fenoménu *Přepravy* výrazně podobá absencí *Oslovení*. Rozdílný je pouze v tom, že v něm konkrétně se naše cíle a zájmy přímo soustřeďují. Máme na mysli spolusvět *Supermarketů*, kde k *Oslovení* dochází zpravidla až u pokladny a jen zřídka skutečně v plné síle, autenticky. Spíše jako kompars doprovází dokončení uzavřeného kontraktu mezi naplněním nákupních tašek a zaplacením. I zde je aktuálně charakteristická „dvojrole“ odstupů, ať již myslíme inklinování pobytu k „ono se“ nebo výskytový charakter odstupů v souvislosti s nákazou.

Tato výše popsaná indolence „ono se,“⁵² zdánlivě téměř dokonale vakuově balená „v plechu na zemi nebo na kolečkách,“ je plná lidských bacilů, snů a hodnotových orientací. Zdá se, že v ní bytostně upadáme, vždyť často jen imitujeme ve společné *Přepravě* pohyb, podobně jako v *Supermarketech* je naší stínovou imitací civilizované soběstačnosti ve smyslu obstarávání nákupu základních potřeb k obživě a hygieně.

První setkání člověka s člověkem; taktéž první nástup do prostředku městské hromadné dopravy nebo první nákup v nákupních centrech; bylo něčím neopakovatelným. Ještě to nebyla zkušenost. Nebylo co reflektovat, co hodnotit, na co si zvyknout. Místo toho se tehdy poprvé v tvářích zračil nepochybně údiv, obava se mísila s odhodlaností vstoupit

⁵²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 156-160.

do zjevu tam, kde jsme porozuměli, že se jedná o náš společný časoprostor. Možná jsme se tím ani nezabývali, protože k podobné odhodlanosti došlo u většiny z nás převážně v dětském věku. Porozumění společnému zpřítomňujícímu časoprostoru se týká všeho, zdá se, co se autenticky poprvé utváří, jedině tak se zdá být časoprostor našeho bytí-tu *Osloven*.⁵³

Od té doby mnozí se zkušenosti mají charakter tradované stínohry, v nichž se k *Oslovení* nejsme s to motivovat a k bytostnému tázání nás přivede na určitou dobu asi jen mezní situace. Fatální nehoda nebo v dnešním světě časté teroristické útoky. Jinak jsou to mnozí se stejné zkušenosti z *Přepravy* a ze *Supermarketů*, jež zanechávají neidentifikovatelný otisk v lidských duších.

Oslovení zkušenostmi zaniká ve smyslu rozumění a uznání původního vztahu k nepodmíněnosti, přestože rozumíme a uznáváme, že běžná zkušenost je podmíněna mnohem jasněji, než co jiného si můžeme představit.⁵⁴ Do popředí se dostává zkušenostně-zážitkový obsah, jevové pole našich časoprostorů dominuje, skrývá fenomény⁵⁵ a zdá se, že problematizuje svobodu lidských duší.

Fenomén zůstává skryt, vrhající skutečný stín, který je třeba odlišit od lidské stínohry. To, co o něm víme, pokud je již nějak nazván, víme z dějinných zkušeností, na základě kterých přisuzujeme v jevovém zkušenostním poli fenoménu nějaký určitý název, smysl, hodnotu, exaktní nebo morální definici.

V této části se snažíme popsat událost *Oslovení* tak, jak ji lze chápat z východiska, které nabízí Payne připomínajíc, že není jednoduché se přes fenomén zkušenosti k lidské duši dobrat. Z jedné strany jsme tomu porozuměli tak, že na pozadí zkušenosti je skryt předmětný fenomén té které konkrétní zkušenosti, který není převážně dán. Z druhé strany je již na pozadí tohoto předmětného fenoménu zkušenosti svobodná lidská duše, „věc o sobě“, byť osamocena, ale ne sama, neboť ve srovnání s Heideggerem je

⁵³Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 152: „Bytí spolu těch, kdo jsou zaměstnání touž věcí, žijí se často pouze nedůvěrou. Společné zasazení se o tutéž věc je naopak určeno pokaždé v tom či onom smyslu autenticky uchopeným pobytem. Toto autentické spojení umožňuje teprve pravou věcnost, která druhého uvolňuje v jeho svobodě k němu samému.“

⁵⁴Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 13.

⁵⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 53: „Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí jsoucího, jeho smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení.“

v sousvětí a ve světě vůbec. Přesněji celostně vyjádřená a analyzovaná jako pobyt s předzkušenostním strukturním základem.

Opustíme předběžné úvahy s praktickými příklady spíše anonymních časoprostorů a konečně kdesi v sousvětí a ve světě vůbec vyslovíme „dobrý den“. Jaký fenomén se může skrývat za verbálním vyslovením „dobrý den“?

Můžeme říci, že to, co má být, je „dobrý den“? Avšak lidská zkušenost zatížená například metafyzickou vinou (Jaspers) jako-by se zdráhala „dobrý den“ uznat. Zdá se, že jde o utopii nebo o typický příklad nabyté hodnoty v časoprostorovém rámci lidského pobytu, která z výše naznačených potíží vytěží alespoň ustálené morální pravidlo. Spočívá ve verbálním *Oslovení* nebo v neverbálním pokynutí „dobrý den“, jež je nezřídka zatíženo vynucením nebo dokonce až ironickým zabarvením podle charakteru místa, času a sociálních rolí, kde k vyslovení „dobrý den“ dochází.

Zkusme se upřímně ptát, jestli jsme někam pokročili ve smyslu přesvědčení autora *Hermeneutické etiky* v tom, že je to teprve komunikace s lidmi kolem nás jako možnost pouze skrze druhého člověka a společenství vůbec lidskou duši, respektive pobyt prozkoumat.

Předběžně jsme možná zatím dospěli ke kultivaci lidského jednání, ztělesněnou a verbálně šířenou zvyklostí přát si „dobrý den“, tato zvyklost se jeví jako to, co má být, ale co se pod vlivem jizev v osobních anamnézách lidských duší často spíše jen automaticky nebo poslušně vyslovuje, než skutečně autenticky přeje nebo děje, pokud dokonce raději rovnou nepřejdeme na druhý chodník.

Heideggerovou analytikou jsme dospěli k závěru, že těmito zkušenostně-zážitkovým obsahům v anamnézách plných jizev, jež se promítají do mezilidské komunikace, předchází; v inkriminovaném okamžiku⁵⁶ *Oslovení*; obstarávání příručních prostředků a starání se o druhé, jakkoli mohou být tyto mody a také převážně jsou deficientní.

Právě zde bychom mohli při troše uvažující odvahy označit vyslovení „dobrý den“ za autentický fenomén, jenž může být a s pravděpodobností hraničící s jistotou také je zpřítomňujícím zpředmětněním, konfrontující svým přesahem zkušenostní

⁵⁶Pozn: zde ještě používáme výraz okamžik tak, jak jej v běžném úzu chápeme. V jiné části disertační práce se výrazu okamžik věnujeme v heideggerovském slova smyslu.

neautentičnost lidských duší. Za formálními, láskyplnými i scestnými podobami⁵⁷ *Oslovení* se ve své skrytosti a neurčitosti zpřítomňuje „dobrý den“ jako cosi ustáleného, zároveň často přesahujícího možnosti jednotlivé lidské duše ve své zkušenostní psychofyzické jednotě.

Jinými slovy, může nám za předem neurčitých okolností znít pozdrav „dobrý den“ tak, jako bychom ho slyšeli poprvé, ať již jej vyslovujeme my nebo jej slyšíme od druhých. Zatímco hodnotově se nabízí chápat *Oslovení* „dobrý den“ za ideál, rodí-li se toto *Oslovení* ve smyslu počátkování, pak je to zázrak, který otevírá další netušené horizonty lidského *Sdílení*.

Dospěli jsme prostřednictvím rozpoložení lidské duše také k tomu, že první *Oslovení* u všech, kteří budou číst řádky této úvahy, již proběhlo. Již je za námi onen údiv, ona obava a ono odhodlání. Onen vznět při vyslovení prvního slova, jímž jsme oslovili okolní svět i sebe samé. Z tohoto pohledu se zdá být dokonce iluzí pokoušet se dostat k lidské duši přes fenomén zkušenosti. Vzpomeňme Husserlův nevyslyšený, byť inspirující pokus dívat se na věci jako poprvé. Zároveň připomeňme, jak Husserl vnímal zkušenost, tedy jako princip všech principů. První směsici neurčitosti a určitosti *Oslovení* od té doby vystřídaly mnohé zkušenosti a tyto zkušenosti, zdá se, určují ráz a jsou dokonce také součástí naší rozpolcené integrity. Na příkladu absence či potíží při faktickém vyslovení „dobrý den“ jsme na to chtěli poukázat.

Ustálená formulace „dobrý den“, jakkoli redukováná nebo komolená, např. „dobřej“, již má určitý smysl. Přestože pro každého z nás může znamenat „dobrý den“ něco jiného, určitě víme anebo alespoň tušíme, co by to mělo být v určitém smyslu a jak hluboce můžeme být vzdáleni od toho, co má v tomto smyslu právě být.

Jde také o uznávaný společenský jev, vyslovením „dobrý den“ zpravidla „nic nezkazíme“. *Oslovení* „dobrý den“ je nejen takto pojatou hodnotou a tradicí. Říkáme-li, že se jedná o jev, vracíme se k sebedávající zkušenosti fenoménu *Oslovení* a položíme si otázku, co se za zpřítomňujícím zpředmětněním „dobrý den“ skrývá, co se takřikajíc sebedává?

Není to lidská duše, která se přece současně přítomným *Oslovením* sebezachovává? Přesvědčujeme se o tom, že z hlediska jejího konkrétního života se při setkání a vyslovení

⁵⁷Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 81-85.

„dobrý den“ děje to, co má být, dokonce se vyslovující lidská duše sebezachovává i tehdy, když je sice přítomna, ale z různých důvodů „dobrý den“ nevysloví.

Tím se znovu otevírá otázka nejen autenticity toho, co má být a na čem existence jako taková vlastně stojí. Otevírá se především znovu otázka, co existenci zakládá, přičemž zkušenost jako taková se takového nároku pomalu, ale jistě vzdává. Vždyť zkušenost jako princip spočívá ve svém bytí teprve v uskutečnění, rodí se vždy poprvé.

Můžeme dále z tohoto určitého smyslu, jevu a morálního pravidla „dobrý den“ vytěžit více? Proniknout blíže ke zkušenosti fenoménu *Oslovení*? Zkušenost *Oslovení* se nápadně podobá bolesti jako takové. Říkáme, že máme osobní zkušenost. Například s různým typem bolesti. Dětské bolesti rozpálených kamen střídají bolesti dospělé. Bolesti plné údělů, ztrát, rozchodů. Zkušenost bolesti je zjevná. Lze na ní pozorovat Paynem naznačenou komplementaritu pojmů hermeneutika a etika. V čem?

Také bolest je totiž jako *Oslovení* odedávna zvyklostí (etikou), kterou si předáváme, sdělujeme a různým způsobem interpretujeme (hermeneutikou) ve snaze dobrat se k tomu, co má být, jelikož nás zkušenost bolesti a chápání obsahu vyřčeného *Oslovení* „dobrý den“ často přesvědčují o tom, že to, co má být, prostě není.⁵⁸ Poukazujeme na chybění. Fenomén „dobrého dne“ se skrývá, podobně jako celek sám.

Fenomén „dobrého dne“ není dán. Ve světě vůbec civilizace stále nenachází řešení. Například na hladomor v méně vyspělých lidských společnostech, i když jsou to právě čeští vědci, kteří tuto skutečnost prostřednictvím práce s genomem pšenice mohou změnit. Nejen v otázce hladomoru, ale i v jiných v různých spolusvětech dochází k tolika zřetelným jevům „nedobrych dnů“, že vyjmout jeden z nich je spíše vytrháváním z kontextu než plodným příkladem. Fenomén „dobrého dne“ se o zkušenost může opřít ve smyslu její nenápadnosti. „Dobrý den“ se děje respektive teprve uskutečňuje všude tam, kde jednotlivý lidský pobyt dosáhl na možnost autenticity a v tomto duchu ctí zkušenost jako princip.

Vyslovení „dobrého dne“ je zvláštní a bezprostřední kombinací jevu, fenoménu a lidské duše. Z hlediska pobytu bychom mohli ještě jednou shrnout takto: inkriminovanému

⁵⁸Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 84: „Předně je třeba uvést, že systém posléze vztahený ke zkušenosti se běžně označuje výrazem utopie a že snaha vytvářet takové utopické rozvrhy života ve společnosti je přirozeným lidským sklonem; chtít tuto touhu potlačit se vždycky vymstilo.“

okamžiku *Oslovení* předchází bytí u obstarávání příručních prostředků a starání se o druhé, jakkoli mohou být tyto mody a také převážně jsou deficientní. Zatímco hodnotově se nabízí chápat *Oslovení* „dobrý den“ za ideál, když se toto *Oslovení* teprve rodí ve smyslu počátkování, je to zázrak, který otevírá další netušené horizonty lidského *Sdílení*.

Provedeme-li průběžné srovnání Payneho s Heideggerem a Hogenovou, tak naznačme zásadní rozdíly: Payne vnímá *Oslovení* jako něco, co se vymyká běžnému trvání a ryzí charakter *Oslovení* vnímá v lásce, zatímco Heideggerova ontologicko-fenomenologická analytika nepřipouští možnost, že by v nějakém okamžiku, byť v deficientních modech, nebyl lidský pobyt něčím nebo někým ze světa nebo okrsku svého bytí *Osloven*.

Co se týče fenoménu „dobrého dne“, tak Payne by se zřejmě přiklonil spíše k iluzi a utopii ontického ražení, Hogenová by v duchu heideggerovské analýzy vyjádřila, že fenomén „dobrého dne“ se stává tím, čím nemůže nebýt, tak jako autentický pobyt sám.

„Dobrý den.“

2.3 Sdílení a spolubytí

Událost *Oslovení* v sobě zahrnuje všechny konstitutivní momenty heideggerovské *Starosti*, již rozumíme jako základní struktury pobytu.⁵⁹ Existencialitu tím, že může být u toho, u *Oslovení* sebe sama i jiných. Fakticitu také, neboť vrženost do časoprostorových rámců nás nutí převzít *Oslovení* jako fakt a nějak se s ním vypořádat. A konečně upadlost, jako známka vlivu každodennosti na deficientní způsoby, jakými *Oslovujeme* a co vyslovujeme, nás přivádí ke *Sdílení*.⁶⁰

Již jsme také zmínili, že pracovně nazýváme ty sdílené fenomény, které se nějak vztahují k bytostnému spolubytí ve smyslu starání se o druhé.⁶¹ Než se sdíleným fenoménům budeme věnovat, nechme plynout následující text; střípky propletených onticko-

⁵⁹Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Praha, 1995, s. 70.

⁶⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 151: „Například ‚péče‘ jako faktická sociální instituce tkví v bytostné struktuře pobytu – ve spolubytí. Její faktická naléhavost je motivována tím, že pobyt většinou setrvává v deficientních modech starání. Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého mít, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou možné způsoby starání. A právě tyto poslední jmenované mody deficiencie a indiference charakterizují každodenní a průměrné ‚bytí spolu‘.“

⁶¹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 153: „I když se faktický pobyt na druhé neobrací, domnívá se, že je nepotřebuje, anebo je naopak postrádá, jest ve způsobu spolubytí.“

ontologických obsahů; v obecné rovině *Sdilení* a přidejme k němu Heideggerovu analytiku lidského pobytu.

Býváme svědky a mnohdy přímými účastníky mezních situací, jimž například Jaspers přikládá klíčový význam. Mnohdy se jedná o smutné a zákonitě nevratné situace.⁶² „Dobrý den“ nemůže nebýt, ale není dán bez svého sebeuskutečnění mezní situací zasaženého pobytu.

Bytí-tu je zpravidla roztroušené ve spolusvětech, jistě také ve světě vůbec, ale zrovna tak už v blízkosti lidské duše samotné v každodennosti pobytu. Zde jistě nenacházíme pokaždé v jiné, přesto v určité rozptýlenosti, rozpolcenosti a rozkolísanosti „dobrý den“ jako něco daného.

Jevové pole časoprostorů klame, na pohled smutná tvář může být v mezní situaci hluboko, hluboko bytostně usebraná, zatímco bychom z jejího výrazu mohli dovodit, že je zatížena smutkem, protože v časoprostoru, kde se obvykle lidé na sebe usmívají, se neusmívá, je zdrženlivá.

Její vnitřní usebrání může také znamenat, že disponuje přesahem ve smyslu uvědomění si toho, že co má být je, i když už vlastně není. Takové předmětné zpřítomňující tázání může vést k bdělé nehybnosti ve výrazu prostorového pobytu. Od-dalující a zaměřující se starání je nezkreslené.⁶³

Z hlediska každodennosti připomeňme spolu s Paynem, že herecká maska měla v antice metaforický význam, označovala osobu, navíc v biologické rovině jsou odborníky postřehnuty vrozené až automatické sklony pokládat ovál za lidskou tvář.⁶⁴ Filosof Lévinas, psycholog Rogers i jiní pracují s pojmem fasáda.

Lidská tvář je maskovaná, často se stává, že nalíčený výraz její tváře včetně předpisového vyslovení „dobrý den“ zdánlivě reprezentuje její spokojenost či autenticitu. Přitom se

⁶²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 155: „Vciťováním není spolubytí konstituováno; vciťování je možné teprve na základě spolubytí a je motivováno převládajícími deficientními mody spolubytí v jejich nevyhnutelnosti.“

⁶³*Tamtéž*, s. 150: „... vlastní prostorově pobytový význam těchto výrazů však dokládá, že teoreticky nezkreslený výklad vidí pobyt bezprostředně v jeho prostorovém, tj. od-dalujícím a zaměřujícím se ‚bytí u‘ obstarávaného světa.“

⁶⁴Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 74.

může jednat pouze o účelově determinovanou maškarádu, jak si naklonit veřejnost a svět, byť se to v ní naopak uvnitř „mele“ nejistotou, úzkostnou tísní.

Při okrajovém exkurzu do sdíleného fenoménu *Vězeňství* v této souvislosti doplníme, že se tam setkáváme s odsouzenými tvářemi, které odborným zaměstnancům při setkání ukázkově sdělí „dobrý den“ a později, když ten či onen odborný zaměstnanec nahlédne do jejich osobní složky, tak zjistí, že ho sice pozdravila bezstarostná tvář s kultivovaným *Oslovením*, která však v minulosti dokázala napáchat třeba i těžko uvěřitelná zvěrstva.

Vidíme, že se zde vyskytuje jakási dvojakost připomínající Payneho, jak sám říká, směle tvrzení o tom, že každé slovo má alespoň dva významy a že tyto významy míníme zároveň.⁶⁵ Na jedné straně se vyslovující lidská duše sebezachovává, vyslovujíc přesah, tedy něco, co má být, ale co z jejího projevu a ve svém celku zjevné není.

Na druhé straně může znít vyslovení „dobrý den“ velmi přesvědčivě, kultivovaně a přirozeně, zatímco ona lidská duše, jež se takto vyslovila, v minulosti zpřetrhala pouta k „dobrému dni“ úmyslně spáchanou bolestí druhým. Tyto ontické zkušenosti odkazují zpět k nedostižnému přesahu, ačkoli se v jevovém poli časoprostorového rámce zdálo, že „dobrý den“ je na dosah.

Nekonečné množství setkávajících se tváří se stávají nekonečným množstvím podob, zdá se, že to jsou nic než fasády, které vystavují na odiv tvrdošíjné rysy každodennosti, zároveň skrývají svá tajemství. Nacházíme se hluboko ve zkušenostně-zážitkovém obsahu individuálních lidských tváří, mnohvrstevně maskovaných, ukrývajících své jizvy a šrámy. Přesto je autentická osamocenost mezi těmito mnohými společné *Sdílení*. Takový spolupobyt se děje v modu lhostejnosti a cizosti.⁶⁶

Pouhé vyslovení „dobrý den“ tak zřejmě nepřekoná svůj stín ve smyslu zbožného přání. Můžeme na základě výše uvedených podnětů redukovat⁶⁷ „dobrý den“ na zbožné přání? Jak by s takovou redukcí korespondovalo Heideggerovo poetické vyjádření „*jme tu příliš pozdě pro bohy a příliš brzy pro Bytí?*“

⁶⁵Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 36-37.

⁶⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymen. Praha, 2018, s. 151.

⁶⁷Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 20: „Avšak je žádoucí pamatovat na to, že jde jen o princip získávání a uspořádávání zkušeností a nikoli o přímé poznání skutečnosti samotné.“

Zdá se, alespoň na první pohled, že tato redukce nijak neubližuje citované poetičnosti významného filosofa. Je-li nějaké přání zbožné, pak zcela jistě dohání určitý smysl božího záměru. Jsme tu příliš pozdě pro takové bytí, jaké má být, pakliže za takové považujeme hodné božího záměru. Jsme tu tedy příliš pozdě pro bohy. Zároveň se na druhou stranu s obrovskou přesvědčivostí představuje jiná Heideggerova myšlenka o tom, že bytí se zkrátka musí vydržet, protože možná příliš brzy vyslovujeme při *Oslovení* to, co zatím není, co je třeba uskutečnit.

Temporalita a prostorovost pobytu v sobě zahrnuje podstatnou minulost i předznamenanou budoucnost. Toto zvláštní a jedinečné rozvržení pobytu si tváří v tvář ze světa přicházejícímu obstarávání nemůže jen tak nakázat, jak bude *Oslovovat* a jak bude *Osloven*. Temporálně-prostorová hloubka vnitřního usebrání a uvlastnění (Hogenová) s vnějším heideggerovským součtveřím odkazuje do neurčitého časoprostoru, v němž se rodí počátky, v našem případě počátky *Oslovení a Sdílení*.⁶⁸

Postoupíme v úvaze ontickou rekapitulací, že nám množící se zkušenosti brání⁶⁹ přiblížit se ke konkrétnímu fenoménu těchto zkušeností, zůstáváme v jevovém poli, jež vyplňuje časoprostor našimi tělesnými stavy, dále zůstáváme odvození, jak naznačuje Payne, například pomocí reflexe já. Zůstáváme ale také odvození kontextem událostí respektive těmi horizonty, které se rovněž nemohou tvořit z ničeho jiného než ze zkušeností s tím rozdílem, že se nejedná o zkušenost našeho osamoceného pobytu, ale současně jde o zkušenosti druhých včetně zkušenosti spolusvětů a zkušenosti světa vůbec.

Na počátku, pokud chvílku vydržíme a podržíme si odstup od jevových souvislostí, do nichž jsme vrženi, můžeme „dobrý den“ vyrvat z neskrytosti, aniž bychom k tomu potřebovali bůhvíjaký fyzický a myšlenkový výkon. Jako zcela legitimní možnost postačí

⁶⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymen. Praha, 2018, s. 134: „Je to však ‚subjektivita‘, která odkrývá něco, co je na ‚realitě‘ světa snad nejreálnější, která nemá se ‚subjektivní‘ libovůlí a se subjektivistickými ‚pojetími‘ jsoucná, které je ‚samo o sobě‘ jinak, nic společného. Praktické od-dalování, k němuž dochází v každodennosti pobytu, odkrývá ‚bytí o sobě‘ ‚pravého světa‘, ‚bytí o sobě‘ jsoucná, u něhož pobyt jako existující vždy již je.“

⁶⁹*Tamtéž*, s. 246: „Zkušenost odporu, tzn. odkrývání něčeho, co klade odpor našemu úsilí, je ontologicky možná jen na základě odemčenosti světa.“

nazírání,⁷⁰ jako možný recept se nám v této souvislosti může vybavit Plotínovo nazírání,⁷¹ ke kterému zkusme přidat zásadní syntézu Payneho projektu.

Jestliže hermeneuticky rozumíme tomu, co je to „dobrý den,“ jestliže jsme tedy eticky uznali „dobrý den“ jako dobrý zvyk jak oslovit druhého, pak by bylo žádoucí podpořit toto prezentované uznání druhého uznáním sebe sama, jak se to mnohdy děje, jsme-li beznadějně zamilováni, zatímco v každodennosti „ono se“ se husserlovsky vyprazdňuje i samotný smysl zamilovanosti.

„Naopak autentické setkání v lásce spočívá na ryzím oslovení, oslovení beze slova toliko dotykem a něhou, jež plodí určité vakuum zpočátku prázdné, připravené pro saturaci čímsi dalším, předně slovem a posléze též početím dítěte: vždyť oslovení znamená dar, dar a přání jsoucna či spíše bytí druhému.“⁷²

Tato reflexe ryzího *Oslovení*, jež dovozuje, že nejen rozumíme a uznáváme to, co ve vztahu k druhým vyslovujeme, ale také, že rozumíme a uznáváme toho, koho chceme oslovit i beze slov, tedy milovaného člověka, odkazuje na jinak v každodenní průměrnosti zasutou a zastřenou neskrytost fenoménu *Sdílení* spočívající v bytostném spolubytí.

Rovněž předpokládá autenticitu *Sdílení*, vyžadující výdrž na počátku uskutečnění a nesmírnou bdělost k tomu,⁷³ současně také odkazuje na naše chtění vyjádřené staráním se v péči o druhé v okrsku našeho bytí u již uvolněného pobytového jsoucna druhého,⁷⁴ kterého zároveň milujeme.⁷⁵

⁷⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 228: „*Pouhé nazírající určování výskytového jsoucna má neméně charakter starosti...*“, jako cokoliv jiného.

⁷¹Hadot, P.: *Plotínos*. Oikúmené. Praha, 1993, s. 27: „*Také lidé, když ochabnou v nazírání, dávají vzniknout jednání, které je stínem nazírání a rozumu. Protože jejich schopnost nazírat není pro slabost duše dostatečná a oni nejsou mocni dostatečně uchopit předmět nazírání a on je nenaplní, utíkají se k jednání, aby mohli uvidět očima to, co nebyli schopni spatřit duchovním nahlížením. Ano, vždyť kdykoli něco vytvářejí, chtějí to také sami vidět a dívat se na to a vnímat to, a kdykoli pojmu předsevzetí jednat, chtějí, jak jen mohou, aby to viděli, aby se na to dívali a aby to vnímali druzí.*“ (III 8, 4, 33).

⁷²Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 82.

⁷³Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 41: „*V bdění nad bytím nesledujeme strnulým pohledem něco, co se kolem nás vyskytuje... Bdit nad bytím zde znamená dávat pozor na bytostně se odkrývající a přitom teprve nastávající úděl bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí ohlašuje.*“

⁷⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 155: „*Nelze sice popřít, že živoucí vzájemná obeznačenost založená na spolubytí je často závislá na tom, jak dalece vždy vlastní pobyt porozuměl sám sobě; to však jen znamená, jak dalece se stalo průhledným a nezastřeným bytostné spolubytí s druhými, což je možné jen tehdy, jestliže pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ jest vždy již s druhými.*“

⁷⁵*Tamtéž*, s. 229: „*Fenoménem chtění prosvítá jeho základ, jímž je starost ve své celosti.*“

Bude k ryzímu *Oslovení* a *Sdílení* stačit, prostě řečeno, nic než intelektuální zaměření a afektivní vzepětí také k sobě samému? Má vůbec intelektuální zaměření a afektivní vzepětí základní podíl na *Oslovení* a *Sdílení* sebe sama? Z hlediska heideggerovské analytiky nikoliv.⁷⁶ Více bytí primárně nezakládají myšlenkové a fyzické obstarávající výkony.⁷⁷ Každodenně nás neustále doprovázejí, většinou tehdy, pokud naše připravenost k *Oslovení* *Sdílet* bytí sebe sama, nemá autentický základ.⁷⁸

Tak se stane, že naše intelektuální a afektivní prožívání často zcela mívá autenticitu lidského pobytu, bezmezno vůle k moci (Nietzsche) zasouvá schopnost lidského pobytu působit v jevovém poli jako bez-mocný respektive neskrytý. I přesto, že je tato bez-moc neskrytosti nejvyšší možnou ontologickou svobodou lidského pobytu, pozadím každé jevové události a má nejvíce bytí (Hogenová), tak se lidský pobyt spíše onticky zviditelňuje. Čím? Jevově ne(mocným) projevem svého každodenně (ne)omezeného jednání ve své upadající psychofyzické jednotě.

Jinými slovy, chybí-li našemu intelektuálnímu zaměření a afektivnímu vzepětí výše zmíněná pravá subjektivita ontologického časoprostorového základu světa, upadáme do subjektivní libovůle, která k sobě možnost autenticity nepustí. Subjektivní libovůle je pohlcena sama sebou a odsouzená k přemocňování (Hogenová). Zpravidla až do té doby, než se ontologický časoprostorový základ lidského pobytu připomene ze světa přicházející mezní situací, ovšem ani tak ještě není zaručena odvaha k bez-moci respektive k neskrytosti jako k nejvyšší možné síle bytí.

Radikální otázka, jak chceme být, bloudí v těchto horizontech. V jevovém poli jednotlivých horizontů, respektive *Sdílených* fenoménů se soustředíme na to, jak být nechceme a zdá se, že to, jak být nechceme, prožíváme v tělesných stavech přesvědčivěji a s převahou nad tím, jak být chceme, jak to má být.

⁷⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymen. Praha, 2018, s. 228: „Starost jako původní strukturální celek je existenciálně-apriorně, před každým, tzn. vždy již v každém faktickém ‚chování‘ a ‚situaci‘ pobytu... proto jsou také odsouzeny k nezdaru pokusy převést fenomén starosti v jeho bytostně nedílné celosti na zvláštní akty nebo nutkání jako jsou chtění a přání nebo pud a sklon, příp. pokusy tento fenomén z nich složit.“

⁷⁷*Tamtéž*, s. 149: „... dokonce i vlastní pobyt sám sebe zprvu ‚nachází‘ tehdy, když odhlíží od ‚prožitků‘ a ‚centra aktů‘, případně ještě je ‚nevidí‘.“

⁷⁸*Tamtéž*, s. 228: „I v neautentičnosti je pobyt bytostně v ‚předstihu před sebou‘ a také útěk upadajícího pobytu před sebou samým ukazuje tutéž strukturu bytí, totiž že mu jde o jeho bytí.“

Svobodná vůle, tak jak naznačuje Payne, je vůle především bezmocná.⁷⁹ Zranitelná, která sama sebe nemá ve své moci, v psychofyzické jednotě za něco může i nemůže zároveň.⁸⁰ Nedisponuje pouze a jenom důsledností, vytrvalostí, přesností, účelovostí, odpovědností aj. požadavky, přestože na nich nakonec civilizační zkušenostní pojetí fenoménů, které zmiňujeme, zřejmě stojí.

Člověk je nehotový, jedinečnost pobytu balancuje v dobře známém heideggerovském prostředí součtveří země, lidé, bozi, svět. Ona bezmocná (ne)rozhodná vůle, jak chceme nebo nechceme být, zrcadlí pobyt s převážně neautentickým zabřednutím do každodennosti obstarávání, v nichž se stále opakují zkušenosti, že to, co nemá být, je.

Proč si pobyt převážně neví rady, jsme naznačili. Dobře známý Heideggerův citát, že jednoduchost vzdání se všeho přináší nejvíce bytí, k sobě nepustíme. Právě této bez-moci zakládající skutečnou svobodu, se v každodennosti vyhýbáme.

Můžeme se pokusit podat vysvětlení, proč tomu tak je. Na příkladu žárlivosti, která podněcuje hněv na cizí osobu a narušuje milostné *Sdílení* dříve zamilovaných. K této partnerské otevřenosti přináší zranitelnost a hrozba zklamání z nešťastné lásky, pakliže nakonec vyjde v *Osloveném Sdílení* najevo, že je alespoň jeden z dvojice zamilovaných tísněn afektem žárlivosti. Lékař Payne připouští, že žárlivost nemusí být chorobná, je tak trochu součástí *Oslovení*.⁸¹

... „žárlivost podněcuje hněv na cizí osobu, zasahující do milostného setkání a narušující tak komunikaci mezi nimi. Zde nejde o pouhé porušení kontraktu srovnatelné s jinými podobnými, třeba obchodními případy; vždyť žárlivost se obvykle děsí ne toho, co se již přihodilo, ale toho, co by se přihodit mohlo. Pokud se někdo při uzavírání běžného kontraktu obává podvodu, buď dbá na přísnou kontrolu dodržování závazků kýmsi třetím, anebo dohodu prostě ani neuzavře. Toto ovšem pochopitelně v erotice neplatí: když se člověk zamiluje, zakouší odhodlání oslovit druhého a otevřít se mu, což přináší zranitelnost a nebezpečí zklamání. Nešťastná láska vždycky pramení z toho, že oslovení vyšlo naprázdno; vyhnout se předběžným kontraktem tomuto riziku by bylo vlastně

⁷⁹Pozn.: Bezmocná vůle je něco zcela odlišného než bez-moc bytí. Bez-moc bytí chápu tak, že se obejde bez-moci, tzn. bez vůle, je něčím, co Hogenová nazývá „tišinou duše“, tedy stavem, v němž je nejvíce bytí v soupatření s heideggerovskou čtveřinou.

⁸⁰Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 50.

⁸¹*Tamtéž*, s. 82.

směšné, když oslovení lásky právě každý kontrakt zakládá. Při tom všem žárlivost nemusí být vždycky právě čímsi chorobným: vždyť i Bůh „tóry“ žárlí na svůj milovaný lid. Tudiž i žárlivost ukazuje cosi z křehkého vakua oslovení a za model pro další způsoby oslovení vlastně může sloužit erotika vůbec.“⁸²

Tento jemně zredukovaný popis vyložíme ve světle fenoménu. Jistě jsme postřehli, že můžeme vynechat situační rámec prvního *Oslovení* a *Sdílení*, ať již prvního *Oslovení* a *Sdílení* jako takového nebo konkrétně v zamilovanosti. Payne rozprostřel situační rámec hrozby žárlivosti do v podstatě neurčitého časoprostoru. Klade důraz na to, že žárlivost se vztahuje především k hrozbě⁸³ než k tomu, co se již stalo, na druhou stranu se v jeho popisu týká dvojice, která se již v zamilovanosti oslovila. Jestliže láska *Oslovení* a *Sdílení* zamilovaných zakládá, pak hrozba žárlivosti přichází později, zamilované tísní, a nakonec může z různých důvodů vyústit v celou škálu projevů takového afektu.

„Hrozí-li, není ještě škodlivé v dosažitelné blízkosti, ale blíží se. Při tomto přibližování z něho škodlivost vyzařuje, a proto má charakter hrozby... to, o co se strach bojí, je strachující se jsoucno samo, pobyt.“⁸⁴

Nacházíme se tedy v odvozeném, respektive v reflektovaném světě tělesných stavů a naší úlohou nyní bude tělesný stav žárlivosti vnímat jako fenomén, jako poprvé. Skutečně, také jakýkoli tělesný stav je bezesporu *Sdíleným* fenoménem, tedy něčím, co se jako invariant nebo neutrum skrývá a k čemu se člověk může „dopracovat“ tehdy, je-li ve své svobodě tísněn respektive stíněn sebou samým. Už jen zbývá zabřednout do jevového situačního rámce a dát v události průchod tomu, co je později, je-li tento stav prožíván poprvé, reflektováno a chápáno jako žárlivost.

Člověk je stín, člověk vrhá stíny všude tam, kde nebyl natolik svobodný, aby byl sám sebou, a aby žádný stín nevrhal. To při „nehotovosti a prostorovosti“ pobytu můžeme očekávat u každého, vždy a všude. A tyto stíny ukazují, co je člověk zač. Kam se chtěl ještě rozprostřít, co jej tísnilo, co si přál. Ze všech pohnutek „nehotově-prostorového“ pobytu se dějinně rodí sdílené fenomény. To znamená, že původní stín

⁸²Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 82.

⁸³Pozn.: Žárlivost tak plně koresponduje s heideggerovskou analytikou strachu.

⁸⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 172: viz předchozí poznámka.

převzal roli do té doby prázdného časoprostoru a jako invariant nebo neutrum či pojmenovaný druh světla zakládá *Sdílení* pobytu, například jako žárlivost.

Žárlivec se nejprve nachází v hrozbě, jinak by neměl na koho nebo na co žárlit. To znamená, že *Sdílený* fenomén žárlivosti se od afektu samého odlišuje fenomenální původností. Fenomén je skryt, v ontologické *Starosti Sdílíme* jakýsi invariant nebo jakési neutrum žárlivosti, jinak řečeno možnost té žárlivosti, jednotlivě propukající a vybuchující v ontické sféře.

Parafrází heideggerovsky analyzovaného strachu připomeňme: „tuto ‚žárlivost‘ nesmíme chápat v ontickém smyslu jako nějakou faktickou, ‚izolovanou‘ vlohu, nýbrž jako existenciální možnost bytostného rozpoložení pobytu vůbec, která samozřejmě není jediná.“⁸⁵

Pokud se žárlivec vztahuje k jevovému situačnímu rámci, v němž do zjevu vstupuje milovaná bytost, na kterou žárlí, pak se stává z *Oslovení* scéna, v níž žárlivec trpně prožívá odvozený tělesný stav, neboť se již žárlivost nevztahuje ke svému předmětu. Už se nevztahuje ke stínu, k fenomenálnímu původu žárlivosti jako k možnosti. Nyní pobyt stínu vdechuje život.

Jestliže víme, jak být nechceme, například že nechceme žárlit, pak nemůžeme žárlivost považovat za chorobu nebo metafyzickou chybu. *Sdílené* fenomény vztažené k sobě samým zakládají autentický rozvrh našich možných stínů, jestliže chápeme, že *Sdílení* jako takové je motivováno setráváním pobytu především a většinou v deficientních modech starání.⁸⁶

Ovlivňuje-li žárlivost událost *Oslovení* a tedy vztahuje-li se k něčemu jinému než sama k sobě, pak se již jedná o stínohru, v níž upadáme do neautentičnosti. Zatímco žárlivost je stále táž, náš přístup, naše svobodná volba rozhodnutí rozhoduje o tom, jestli stín žárlivosti zřetelně vystupuje a ožívá skrze vášně a výbuchy neautentického pobytu, nebo jestli žárlivost zůstává fenomenálním autentickým bytím v možnosti, které při uvědomění si svých deficientních způsobů raději ponechá fenomén žárlivosti skryt a uskuteční možnosti jiné.

⁸⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 174.

⁸⁶*Tamtéž*, s. 151.

Takové směřování k autenticitě se přirozeně komplikuje tím, že naše bytí-tu je mnohvrstevně propleteným věncem, v němž přechodové tělesné stavy zaujímají jen nějakou jeho část a jsou navíc samy přechodovou směsí přínáležejících i protichůdných afektů. Přesto můžeme dát Paynemu za pravdu, že žárlivost nemusí být něco chorobného, poněvadž invariant žárlivosti může znovu rodícím se vydržením svého bytí nepřímo odkazovat k péči o duši, k péči o vztah, u něhož již v zamilovanosti první *Oslovení* proběhlo.

Fenomén žárlivosti a afekt žárlivosti jsou dvě odlišné věci. Mimo jiné rozdíl spočívá v záměně nápadnosti za nenápadnost afektů s příručními prostředky.⁸⁷ Podstatou z hlediska struktury pobytu je především rozdíl v tom, že fenomén žárlivosti je existenciální možností bytostného rozpoložení. To znamená, že bytí fenoménu žárlivosti spočívá v možnosti *Sdílení*, zatímco afekt žárlivosti je již jen jedním z mnoha odvozených způsobů neautentického směřování k zapuzení⁸⁸ a k předbíhání⁸⁹ ostatních možností pobytu.⁹⁰

⁸⁷Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018, s. 95 – 100. Heidegger popisuje, že příruční prostředky se stávají nápadnými, pakliže jsou nepoužitelné, chybějí apod. Nápadnost afektu naopak spočívá v jeho maximální síle „použití“.

⁸⁸*Tamtéž*, s. 230: „*Pud se snaží jiné možnosti zapudit.*“

⁸⁹*Tamtéž*, s. 230: „*Pud může předhlonit aktuální rozpoložení a rozumění.*“

⁹⁰*Tamtéž*, s. 230: „*Ale ani pak a vůbec nikdy není pobyt ‚pouhý pud‘, k němuž by se občas přidružovala jiná chování, která by jej ovládala a vedla, nýbrž je – jako modifikace úplného ‚bytí ve světě‘ – vždy již starostí.*“

3. Onticita vybraných sdílených fenoménů

V této kapitole naznačujeme, jak se některé vybrané fenomény jeví, tzn. ukazují ve svých ontických způsobech. Jde o to, že pobyt sám je zpočátku „ztracen“ v odstupu, v průměrnosti a ve vyrovnávání možností, jest tedy ponejprv klouzajícím na povrchu a nenápadně podléhajícím tomu, co Heidegger nazývá veřejnost.⁹¹

Sdílení s druhými se přednostně ukazuje z okolí společného obstarávání. Pobyt tak není sebou samým, ale obrácen k druhým, k nimž sám patří v analyzovaném neutru „ono se“.⁹² Toto *Sdílení*, ontologicky chápané jako spolubyť,⁹³ se liší od obstarávání tím, že každý ten který druhý pobyt má přirozeně také svůj svět nejbližšího okolí a spolu s obstaráváním příručních prostředků se také stará o druhé.

*„Znát se s druhými tkví v původně rozumějícím spolubytí. Tato vzájemná obeznámenost se v souladu s prvotním způsobem bytí, jímž je spolujsoucí ‚bytí ve světě‘, pohybuje zprvu v rozumějící znalosti toho, co pobyt spolu s druhými v praktickém ohledu nachází a obstarává ve světě svého okolí. Z obstarávaného, a skrze rozumění tomuto obstarávanému, rozumí pobyt obstarávání starajícím se. Druhý je tak zprvu odemčen v obstarávajícím starání.“*⁹⁴

Již bylo také několikrát připomenuto, že tento obstarávající charakter spolubytí, nazývaný existenciálně starání, se převážně odehrává v deficienci a indiferenci odstupu, průměrnosti a vyrovnávání každodennosti. Druzí jsou v naší péči, pobyt je bytostně kvůli druhým. S ohledem na mody deficience a indifferencie tak vznikají například sociální instituce, doklad toho, že je přeci jen zásadní rozdíl v lhostejném přístupu k obstarávání věcí a ke starání se druhé.⁹⁵

3.1 Sdílené fenomény

V části zaměřené na *Sdílení* vedeme rozhovor s některými *Sdílenými* fenomény. Vybrané celky *Rodina*, *Práce*, *Exekuce*, *Schizofrenie*, *Vězeňství*, *Bezdomovectví* mají charakter

⁹¹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 157.

⁹²*Tamtéž*, s. 156 – 157.

⁹³*Tamtéž*, s. 148: „Svět pobytu je spolusvět. ‚Bytí ve‘ je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je spolupobyt.“

⁹⁴*Tamtéž*, s. 154.

⁹⁵*Tamtéž*, s. 147 – 158.

různých modů bytostných spolusvětů. V těchto spolusvětech můžeme být bytostně vzájemně pospolu i proti sobě. Jde o to, že většina našich činností je stěží myslitelná v jakési izolované podobě, vždy se k něčemu a k někomu nějak vztahujeme. Z analýzy bytí-tu například plyne, že nás ovlivňují činnosti jiných přímo i nepřímo. Lhostejno, zda-li doplňují, podporují, nebo dokonce umožňují to, co chceme činit a jak se chceme rozvrhovat.

Klíčovou záležitostí se v této souvislosti ukazuje právě úloha ostatních, kteří nás nejen ovlivňují, nýbrž vždy jiným způsobem prezentujeme ve svém pobytu takový pobyt, který již byl v uskutečněných možnostech realizován dříve. Tato závislost předurčuje vzájemné proplétání vybraných *Sdílených* fenoménů resp. spolusvětů, jež nazýváme *Rodina, Práce, Exekuce, Schizofrenie, Vězeňství, Bezdomovectví*. Nejen jich.

V této ontické části provedeme namátkovou rekognoskaci terénu vybraných *Sdílených* fenoménů. Skýtá především měřitelné, definovatelné, tematizované okruhy, jejichž společným jmenovatelem je určité odvozené poznání, paradoxně také určité způsoby veřejného bytí, v nichž se „*nejde věcem na kloub*.“⁹⁶

Připusťme, že gnozeologickému bádání vždy něco předchází. Celek, jenž zahrnuje pozadí. Neurčitost, na níž se teprve dá vše určité rozpoznávat. Abychom mohli zvýraznit možnosti heideggerovské autenticity v ontologické rovině lidského pobytu, věnujme se nejprve gnozeologickým aspektům spíše inklinujícím k ontickému charakteru *Sdílených* fenoménů. K tomu, co je na první pohled vidět. Na co si lze veřejně sáhnout.

Tato po povrchu klouzající onticita *Sdílených* fenoménů, zaujata každodenním obstaráváním, je v nás, zdá se, hluboce zakořeněna. Pokusit se vstoupit do zjevu jednotlivých *Sdílených* fenoménů je nám zapovězeno, jsme-li „až po uši“ uvízlí v rodinných konfliktech, v pracovní zátěži, v exekčním řízení, v schizofrenní situaci, ve výkonu trestu, v bezprizorním bezdomovectví. Je třeba se pokusit hogenovsky vyvázat. Například procházet se v přírodě, nebo kdekoli jinde prodlévat v posvátném a to tak, že na sebe necháme působit to, co k nám přichází.

⁹⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018 s. 158.

3.1.1 Rodina

Ze *Sdílených* fenoménů je nejširším fenoménem *Rodina*. Je obsažena v existenciálu „já“, nepředvídatelné situace v existenciálu „bytí-tu“ se rodí každým okamžikem a přicházejí až daleko ze světa, k němuž se jako k existenciálu vztahujeme především. Ještě dále sahá přesah, heideggerovské součtveří země, lidé, bozi, svět. Chybí-li těmto hérakleitovským svárům heideggerovské bytí k smrti jednotlivých existenciálních „já“, zůstáváme v ontické sféře. V takovém případě jsme neautentičtí a vztahujeme se po výtce k odvozeným každodennostem pobytu.

Jinými slovy, bytostné rodinné vztahy se sestávají z obstarávaného bytí u světa, ze spolubytí ve smyslu starání se o druhé a s tzv. bytí sebou, které je v každodennosti neautentické v modu „ono se“, nebo se nachází v jeho existenciální modifikaci ve výslovně uchopeném autentickém pobytu „bytí sebou.“⁹⁷

Vždyť v každé rodině se naskýtá možnost majetkového vypořádání, každé „já“ se ukazuje jako role podle společenského postavení, podle výkazu majetku a ztrát nebo podle přírodních resp. duševních dispozic. Vzájemné srovnávání míří ke každodenní lhostejné jsoucnosti, okořeněné třeba partnerskou, mezigenerační a třídně objednanou výměnou názorů, dost často téměř až s nevybíravým emocionálním zabarvením. Dominuje princip obstarávání se zasutou podstatou, s absencí rozumění fenoménu *Smrti*.

Tento velice rozptýlený výčet rodinného prožívání byl pokud možno zkrácen, neboť podobně jako při popisu výskytového jsoucna (konvičky na zalévání květin), bychom nedokázali veškeré v *Rodině Sdílené* zkušenostně-zážitkové obsahy popsat. Nesnažíme se ani o sociologický popis ve smyslu ontologické dostatečnosti a významnosti *Rodiny* pro lidskou společnost.

Z avizovaných měřitelných údajů uvedme, pro další komparační úvahu v této ontické části, náklady na živobytí.

Zkusme předeštit nějaké skromné, přesto ale reálné a nezbytné měsíční náklady na živobytí, které taková čtyřčlenná rodina Sdílí. Tak především jsou to výdaje spojené

⁹⁷Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 158 – 161.

s bydlením, strava, ošacení, hygiena, volnočasové aktivity a ostatní, např. pojištění, mimořádné výdaje apod.⁹⁸

Z hlediska jakési průměrnosti velikosti bytu a také regionální průměrnosti lze nájem včetně energií vyčíslit na cca. 6. 000 Kč měsíčně, přičemž je to hranice spíše spodní. Kolem 5. 000 Kč bychom mohli odhadnout výdaje na stravu čtyřčlenné *Rodiny*, dalších 5. 000 Kč na ošacení a hygienické prostředky, volnočasové aktivity spolu s výdaji za různá pojištění nebo léky aj. paušálně vyčíslíme na 4. 000 Kč. Celkem tedy čtyřčlenná rodina na tyto základní potřeby v různé kombinaci vynaloží 20. 000 Kč.

Připusťme, že se leckdo může pousmát, že je to velmi skromný rozpočet, na druhou stranu je třeba také přitakat tomu, že některé *Rodiny* ani zdaleka na tyto základní potřeby tolik finančních prostředků nevynakládají, neboť jim to jejich situace nedovoluje.⁹⁹

Do hry dále vstupuje fakt, že dnes se téměř každé druhé manželství rozpadá. Ideální stav je dále často narušen z hlediska ne vždy naplněného pracovního uplatnění obou z rodičů. Nezabýváme se také pronájmem, půjčkami, leasingem, dovolenými aj. Tak či onak jsme pro další zamyšlení určili částku 20. 000 Kč, v přepočtu na jeden lidský pobyt se tedy jedná o 5.000 Kč měsíčně.

Pro další srovnání a ontologickou analýzu však není vůbec podstatné, do jaké míry jsou zde správně odhadnuty přibližné každodenní průměrné náklady na živobytí *Rodiny*, připustíme-li, že jsme z hlediska „chování na veřejnosti, kde chceme zaujmout nebo se prosadit,“ uvedli náklady spíše nižší.

3.1.2 Práce

Také *Sdílený* fenomén *Práce* má v ontické rovině měřitelnou a tematizovanou úlohu. Práce je stvrzena smlouvami k určitým dodavatelsko-odběratelským vztahům, k zákonným principům zaměstnavatelsko-zaměstnaneckých rolí. Tyto smlouvy se přirozeně buď dodržují nebo nedodržují, avšak je nezbytné rozumět, že jejich dodržování

⁹⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 151: „*Také ,obstarávání' potravy a oděvu a ošetřování nemocného těla je péče, starání.*“

⁹⁹Pozn.: Takovou zkušenost jsem bohužel prožívala více jak deset let při výchově svých dětí.

automaticky neznamená autentičnost, a naopak jejich nedodržování nelze pokládat za vzor autentičnosti.

Jinými slovy, orientovat se autenticky znamená rozumět tomu, že každá situace se rodí znovu a naposled.

Tento *Sdílený* fenomén bývá velmi často v bytostném napětí mezi legalitou a legitimností. Je to dáno zřejmě základní otázkou, jak se vlastně uživit, s níž souvisí značné množství různorodých, můžeme říci podotázek nebo regionálních otázek. Výše platu, čas, znalosti a schopnosti, jiné zájmy, zdraví apod. proměňují dění, zkoušejí zákonnost a naše svědomí.

Průměrná každodennost vnímá *Sdílený* fenomén *Práce* v jeho ontických způsobech jako zdroj příjmů pro obživu, který lidská společnost vytvořila. Není náhodou, že heideggerovská analytika vychází mimo jiné z toho, že se ve svém spolubytí a *Sdílení* s druhými setkáváme již vždy u nějaké činnosti.¹⁰⁰

Dějinná proměna fenoménu *Práce* je v každodennosti „ono se“ zřetelná.¹⁰¹ V době, kdy Heidegger mezi světovými válkami sepisoval významné dílo *Bytí a čas*, sofistika propracovanost ontických způsobů pracovní obživy ještě výrazně pokulhávala. Nejvyššího komplexního využití se tehdy zřejmě dočkala zejména v souvislosti s válečnými mašinériemi.

Dnes je tento fenomén *Práce* technologicky a právně nesmírně propracovaný včetně podpor pro nezaměstnané. Jistoty s tím vším spojené zásadně narušila současná pandemie.

3.1.3 Exekuce

Sdílený fenomén *Exekuce* vyjadřuje specifický způsob života v civilizované společnosti na základě soudního nařízení, jemuž v určitém časoprostoru předchází „chycená obstarávající já“. Také zde již fenoménu *Exekuce* nějak rozumíme, jsme nějak naladěni podle toho, v jaké situaci se vůči němu nacházíme. Opět je třeba připomenout, že absence rozumění fenoménu *Smrti* nám brání vstoupit do zjevu, rozkrýt pozadí a z něho přistoupit k věci samé.

¹⁰⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 147.

¹⁰¹*Tamtéž*, s. 159: „Neurčité, ono se je existenciál a patří jako původní fenomén k pozitivní struktuře pobytu. Samo má opět různé možnosti své pobytové konkréce. Důraznost a výslovnost jeho nadvlády se může dějinně měnit.“

V ontické odvozené rovině to znamená, že přímo i nepřímo zasaženým existenciálním „já“ se nedostává respekt, porozumění i otevřená cesta, protože respekt, porozumění i cesta se uzavírá v neautentické podobě každodennosti. Jde o prohlubující se absenci lidské důstojnosti (Hogenová), nenápadně pronikající do všech sfér lidského pobytu.

Jestliže *Sdílený* fenomén *Práce* bývá velmi často v bytostném napětí mezi legalitou a legitimností, tak pro fenomén *Exekuce* to platí snad dvojnásob. Zde se *Sdílení* nikomu nechce *Sdílet*, zasažen není pouze onen povinný, ale zpravidla i *Rodina*, často v mnohem větší míře, zejména v psychické rovině a napříč generacemi. Propletenost s fenoménem *Práce* je také velmi svízelná, neboť na jedné straně ještě v nedávné době převládala výrazná diskriminace povinných na trhu práce, z druhé strany zase docházelo k tomu, že povinný legálně pracovat ani nemohl, jestliže chtěl obstarat příjmy na základní obživu svou a vyživovaných osob. Nakonec snad ani není třeba dodávat, že propletenost s fenoménem *Bezdomovectví* „čihá za dveřmi.“

K tomuto *Sdílenému* fenoménu se vyjadřuji na základě vlastních zkušeností, neboť jsem bez svého zavinění musela a musím čelit jeho ontickému způsobu provádění. V ontické sféře společenského obstarávání, troufám si tvrdit, dochází ke značným nespravedlnostem, a přestože dnes jsou již exekuční pravidla „vstřícnější“, domnívám se, že v celém tomto systému jde o něco zhoubného. Ani zdaleka se nedaří řešit problém věřitel-dlužník, naopak se na neštěstí druhých často „přiživují“ velmi pochybné existence a bez skrupulí jednající vymáhací skupiny. Mají sice legální razítko od státu, ale o legitimnosti nevědí vůbec nic. Kladu si tedy legitimní otázky, zda má současný stav pro společnost alespoň nějaký smysl, zda se podobně *Sdílené* spolusvěty nestávají jen výskytoвым spolusvěttem „červených“ čísel.¹⁰²

3.1.4 Schizofrenie

Sdílený fenomén *Schizofrenie* má specifický ráz „královské nemoci“, jak je v současné době často nazývána. Také zde se v onticky odvozené jsoucí civilizované společnosti dere do popředí otázka lidské důstojnosti a hledají se metodické koncepty a zákonné úpravy pro vzájemné lidské soužití zainteresovaných „já“.

¹⁰²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018, s. 156: „*Toto ‚bezohledné‘ spolubytí ‚počítá‘ druhé, aniž by chtělo vážně ‚s nimi počítat‘, nebo alespoň ‚s nimi něco mít‘.*“

V této souvislosti se nabízí povšimnout si interdisciplinárního přesahu ukazující se problematiky duševního života jedinců s diagnostikovanou schizofrenií a osob, s nimiž jsou duševně nemocní v bezprostředním nebo náhodném kontaktu. Zatímco odvozená věda psychiatrie se zabývá chemií mozku, chemickými procesy, medikamenty a způsoby léčby žádoucími jak pro jednotlivá zasažená existenciální „já“, tak pro většinovou společnost; jiná odvozená věda psychologie zkoumá na ontické rovině chování, jež má znovu tematický charakter týkající se volného pohybu či pracovního zařazení lidí postižených touto „královskou nemocí“.

Obecně lze v této části připomenout, že nemocných, ale také širě diagnostikovaných duševních chorob v současné populaci přibývá. Vedle definovaných poruch osobnosti a poruch chování se rozrůstá velmi různorodá škála autistických projevů. Propletenost a *Sdílení* toho všeho napříč zde vybranými fenomény uvádí lidskou společnost do celé řady schizofrenních situací, v nichž je opět nezbytné napětí mezi legalitou a legitimostí v otázce lidské důstojnosti.

O tom, jak je tato práce s duševně nemocnými složitá, narůstající co do počtu postižených osob a rozrůstající se co do škály charakteru a průběhu nemocí, jsem se mohla osobně přesvědčit při *Sdílení* svého situačního rámce v ordinaci MUDr. Wolne.¹⁰³

Zde se v jedné místnosti nachází nápis, který dokládá, že se současné adekvátní odborné přístupy neobejdou bez ontologických vhlédů. Smysl nápisu spočívá ve sdělení „nedovolte nikomu, aby vám vzal váš přítomný okamžik,“¹⁰⁴ čímž vybízí a zároveň čerpá z ontologie pobytu, směřující k autenticitě.

3.1.5 Vězeňství

Mnoho osob s diagnostikovanou schizofrenií prodělalo drogovou závislost. To se ostatně týká i jiných skupin, například odsouzených, mezi nimiž stále neubývá těch, kterým drogová závislost fatálně a mnohdy také nevratně poškodila darovanou a v podstatě zázračnou funkci mozku.

¹⁰³ Pozn.: Psychiatrická ordinace MUDr. Andrey Wolne byla vyhlášena ordinací roku 2018 v kategorii Psychiatrická ordinace.

¹⁰⁴ Pozn.: Jedná se o citát současného německého filosofa E. Tolleho: „*Nedovolte, aby Vám tento šílený svět namluvil, že úspěch je něco jiného, než úspěšně prožitý přítomný okamžik.*“

Nastíníme-li ontické pojetí *Sdíleného* fenoménu *Vězeňství*, chápeme, že je také určitým, definovaným a tematizovaným řetězcem společenských úkonů chránících jedna existenciální „já“ před druhými na základě stanovených zákonných norem.

V rámci úvahy v závěrečné kapitole ontické části *Sdílených* fenoménů připomeňme také zdejší náklady na základní životní potřeby, protože se nabízí velmi zajímavé srovnání. Ty se totiž od devadesátých let v podstatě nezměnily. Je všeobecně známo, že činí 1 500 Kč měsíčně. V tom je obsaženo ubytování,¹⁰⁵ energie, strava 3x denně, celoroční ošacení. Dokonce ale také pro každého, kdo se slušně chová a projevuje zájem, je k dispozici poměrně široká nabídka možností volnočasových aktivit v rámci tzv. programu zacházení.

Odsouzení mají k dispozici knihovnu a mohou sportovat. Mnozí využívají tělocvičny, posilovny a jiná sportoviště častěji než lidé na svobodě. Jistě také z důvodu, že nemusí nic platit. To samé platí také o tvůrčích aktivitách v keramických dílnách, v oboru malířství, v hudebních kroužcích aj. Toto vše se na svobodě draze platí, ať již v rámci pronájmu příslušných center, sportovního a uměleckého materiálního vybavení, nebo v režimu členských příspěvků. K tomu se ještě vrátíme v závěrečné kapitole.

Od ostatních *Sdílených* fenoménů se *Vězeňství* liší jedním fenoménem, který se sám o sobě odlišuje zřetelnou specifickou každodenní neskrytostí, byť společnosti zůstává tento fenomén zdánlivě skryt. Máme na mysli prisonizaci, což je volně vyjádřeno tzv. druhý život odsouzených, který ožívá po nocích a vůbec v době, kdy je většina občanských zaměstnanců, kteří mají ve svých náplních pedagogicky-psychologicko-výchovné působení na odsouzené, mimo věznice.

Tak jako vše ostatní, i tato problematika prodělává svoji dějinnou proměnu, bezesporu také ruku v ruce s kvalitou personálu odborného zacházení. Pokud však ale většina z nich opustí brány věznice, všude tam, kam nedosahují kamery, se náhle odehrává zcela jiný příběh s pravidly a zákonitostmi, které diktují zkušenosti recivisté se zřetelnými fyzickými předpoklady z řad nepřizpůsobivých jedinců. Tato každodennost má charakter jakési zvrhlé zvířeckosti, v tom smyslu, že vládu nad ostatními nepřevzal silný jedinec ve snaze

¹⁰⁵Kalábová, K.; Kaláb, V.: *Historie zemské donucovací pracovní a věznice pro ženy v Pardubicích*. Vězeňská služba České republiky. Praha, 2005, s. 32 a 43: V současné době se ubytovací norma u mužů pohybuje mezi 4m² a 6m² podle zdravotního postižení. Avšak v letech 1970-1989 byla situace u odsouzených žen jiná... „obtěžně si dnes dovedeme představit 24 žen ubytovaných na ložnici o velikosti 36m², 3 lůžka nad sebou a kovové skříňky na osobní věci...“

ochránit skupinu, ale naopak ten, jehož snaha je vedena cílem ponížit lidskou důstojnost a nejzákladnější práva v ní obsažené.

Tak se například od zbitého jedince, celkově slabého, odborný personál zpravidla nikdy nedozví, že musí odevzdávat stravu, dále požadovat po příbuzných venku zasílání nárokových balíků aj. možností výhod, ze kterých sice on sám má nějaké minimum, ale alespoň pár dnů nebude bit, týrán a sexuálně zneužíván, čehož se přirozeně velmi obává, a proto mlčí a vymýšlí si pokud možno věrohodné příčiny svých nehod a zranění.

Prisonizace je skutečně velký problém, v této souvislosti jsem měla možnost konzultovat tuto problematiku s dlouholetými účastníky na obou stranách „barikády.“ V současné době se problematice *Vězeňství* věnuje H. Kalábová, zejména profesní přípravě odborných zaměstnanců a taktéž se snahou; jako v případě psychiatrické ordinace MUDr. Wolné popisované výše; otevřít horizont ontologickému vhledu výchovou k lidské podobě.¹⁰⁶

Na závěr uvedení do problému onticity *Vězeňství* připomeňme, že náklady na dnes vnímané základní potřeby činí u odsouzené osoby 1. 500 Kč, náklady na základní potřeby lidského pobytu na svobodě jsme stanovili na 5. 000 Kč měsíčně s tím, že se jedná spíše o nižší rozpočet a rovněž se kalkuluje s tím, že je v ideálním případě *Rodina* v jednom vlastním bytě a alespoň čtyřčlenná.

V kapitole *Ontické náklady a ontologie pobytu* se zamýšlíme na realitou výše uvedených dat.

3.1.6 Bezdomovectví

Rovněž bezprizorní bezdomovectví onticky doprovází jako výstraha všechny předchozí *Sdílené* fenomény, nad nimiž ční fenomén *Smrti*, jenž by na pozadí strukturované *Starosti* mohl nabídnout ontologické možnosti autenticity.

¹⁰⁶Pozn.: Čerpám především z textu *Sociálně-psychologický výcvik u specialistů ve vězeňství: „Lidskou podobou se míní otevřenost člověka ke svobodě s možností autenticity (autenticus – sám, vlastní, svůj) a originality.“*

Co primárně oslovuje naši existenci? Nemůžeme přitom dojít ke zjištění, že fenomén, který ještě nenastal, zůstává skryt a není dán, má ve smyslu autentického rozumění a uznání nejbližší k fenoménu *Bezdomovectví*?

Ve fenoménu, který nenastal, nejsme doma. Fenomén, který se skrývá, není domovem. Fenomén, který není převážně dán, nemůže být domov, *Rodina*. Prožívaná ontická zkušenost *Sdíleného* fenoménu *Bezdomovectví* potvrzuje, zdá se, jeho bezprostřední autenticitu. Jeho světlo spočívající v privaci. Díváme se na bezdomovce jako na výskytový obraz, který si nechceme obstarat co do smyslu bytí. Zjevuje se před námi jako zhmotněná neurčitost tísnivé nehostinnosti.

Fenomén *Bezdomovectví* se zdánlivě shoduje s dobře známou analýzou, v níž Heidegger ve svém díle *Bytí a čas* za základní lidské naladění označuje úzkost. Také ona má znaky bytostného bezdomoví a věnujeme se jí v dalších částech disertace.

Ve faktickém ontickém bezdomovectví je úzkost nahrazena strachem a pohlceností o přežití. Zmítání nejistotou se už ani nesnažíme něčeho zachytit, někam patřit, uznat se, přičemž se nacházíme v jakémsi paralyzovaném stavu, v němž sice víme, jak být nechceme, ale nedokážeme si pomoci k tomu, jak být chceme a celek; spočívající v uvědomění si toho, co má být a není; nemůže být v takovém stísněném obstarávajícím stavu, bezprostředně zabývajícím se přežitím, předmětem tázání.

Zásadní rozdíl ve *Sdílení* fenomenálního od jevově-výskytového *Bezdomovectví* spočívá v odlišném charakteru tísnivé nehostinnosti.¹⁰⁷ Ač se zdá být bezdomovec bytostně vyvázan z pokynů a požadavků většinové společnosti „ono se“ typu, jak má vypadat, jak se má chovat a co má dělat; opak je pravdou. Dochází u něho k proměně schopností,¹⁰⁸ pobyt v ústavním zařízení směřuje ke stigmatizaci¹⁰⁹ a tak nachází „svůj“ domov v anonymitě,¹¹⁰ která při svém obstarávání, bytostně klouzajícím po povrchu, dávno nerozlišuje rozdíl ve výskytu polehávající živé bytosti mezi odpadky a odpadky samými.

¹⁰⁷ Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 224: „Fakticky zůstává naladění ‚tísnivé nehostinnosti‘ ve většině případů nepochopeno i existenciálně.“

¹⁰⁸ Marek, J.; Strnad, A.; Hotovcová, J.: *Bezdomovectví*. Portál. Praha, 2012, s. 39: „Během dlouhodobého pobytu na ulici jedinec postupně ztrácí určité schopnosti a nahrazuje je jinými.“

¹⁰⁹ *Tamtéž*, s. 39: „Bývá stigmatizován pro potenciální zaměstnavatele...“

¹¹⁰ *Tamtéž*, s. 39: „Anonymita velkého města skutečně nabízí úkryt před stigmatem vytvořeným dlouhodobým pobytem v ústavní péči.“ Pozn.: totéž platí pro onticitu *Sdíleného* fenoménu *Vězeňství*.

Podobně jako je objedнан turista,¹¹¹ tímtež způsobem je objednan bezdomovec. Oba dokonce také pracují, přičemž práce, kterou vykonává bezdomovec tříděním a spotřebováváním odpadků bez nároku na odměnu (nemyslíme-li odměnou vlastní přežití), může mít kolikrát mnohem větší smysl než ta práce, kterou vykonává ve společnosti dobře situovaný turista mířící za exotikou.¹¹²

Vnímáme mnoho-dimenzionální propletenost popisovaných fenoménů. Cítíme, že ontologické fenomenální *Bezdomovectví* promlouvá ke všem ostatním *Sdíleným* fenoménům.

Ontické *Bezdomovectví* zase nabídlo specifické modální způsoby *Sdílení*. Jeho *Rodinou* je anonymita, *pracuje* zadarmo bez jakékoli smlouvy a spotřebovává to, o co nikdo jiný nestojí. Vlastní tedy to, o co *exekutoři* nestojí. *Schizofrenní* situace spočívá v tom, že bezdomovec podobně jako lidé umírající hladu patří dnes k sofistikovaně propracované globální lidské společnosti a čím méně škodí, tím méně významné v ní mají místo. Jsou věznění a trýznění na svobodě, protože člověk hladovějící a člověk bez domova je zpravidla ten, který je viditelně zranitelný. Nemůže nebo nedokáže *Sdílet* „*ono se*“ tak, aby tomuto existenciálu v regionu svého okolí nepropadl v anonymní upadání.

Fyzické strádání v boji o přežití přehlušuje možnosti vyvstávání k autenticitě a tyto možnosti ukrývá, zdá se, do spánku, jenž lze chápat v této souvislosti snad jako jediný spravedlivý. Připomeneme-li letmou úvahu o nákladech na základní potřeby, které nás touto kapitolou průběžně provází a k nimž se nyní vracíme v závěrečné kapitole, pak ve faktickém *Bezdomovectví* se tyto náklady vyčíslit nedají nebo se pohybují v řádech stokorun, v rovině jakési vzájemné materiálové výměny s ostatními bezdomovci.

¹¹¹Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh. Praha, 2009, s. 141: „*I osamělý poutník, který se toulá po krajině s jistotou, že patří sám sobě, je ve skutečnosti zákazníkem turistického a hotelového průmyslu a bez svého vědomí i předmětem výpočtů.*“

¹¹²Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*. Oikoymenh. Praha, 1993, s. 66: „*Kam pojedeme příští týden? ... Lze si snadno představit blízkou dobu, kdy kdokoli průměrně majetný se bude moci libovolně oddávat požitkům exotismu a zakoušet vlastní smrt v nekonečné cestě bez cíle. V tomto krajním bodě by triumf univerzálně identické a integrálně anonymní spotřební kultury představoval zároveň nulový stupeň kultury tvořivé; byl by to planetární skepticismus, absolutní nihilismus oděný do podoby vítězného blahobytu ... toto nebezpečí je přinejmenším stejné jako hrozba atomové smrti.*“

3.2 Ontické existenční náklady a existencialita ontologie pobytu

Opouštíme gnozeologickou půdu začátků *Sdílených* fenoménů, jejichž popis obstarává observační přístup. Vynechali jsme *Počátek*. V úvodu této kapitoly se nejprve věnujme tomu, co je na pozadí, co je třeba odemknout, čeho je třeba se nebát, co chápeme jako ontologickou *Starost*.

Víme, že jsme zainteresováni na svém bytí. V heideggerovském přístupu jde o zásadní rozdíl mezi jsoucím výskytem a lidskou existencí. Heidegger rozkrývá tzv. ontologickou diferenci, odděluje bytí od jsoucen, člověku o toto bytí jde, je na něm zainteresován. Vztahuje se k němu a nějak mu už rozumí. Podle Lévinase je Heideggerovo myšlení velkou událostí uplynulého století. *Starost* nemá charakter každodenní ustaranosti. Heidegger ve svém ústředním díle *Bytí a čas* přechází od analýzy lidského přístupu k věcem k samotné *Starosti*, k její časové struktuře lidského pobytu (*Dasein*).

Rozpoznává tři různé momenty, bez nichž by nebylo možné porozumět odlišnosti lidského pobytu od výskytového života přírodních a vyhotovených věcí, jsoucen. Sepětí těchto momentů, jejich různý vztah k časovosti, činí lidskou existenci právě z hlediska časovosti tematicky a pojmově nezachytitelným pobytém (*Dasein*).¹¹³ Zejména ta část analyzované struktury popisující naladění se vztahuje k této tematicky neuchopitelné celkovosti (Petříček), zračí se v ní heideggerovské součtveří země, lidé, bozi, svět (Hogenová).¹¹⁴

Hogenová na svých přednáškách vysvětluje charakter strukturního momentu naladění (*Befindlichkeit*) například tzv. „blbou náladou“. Asi každý z nás prožil zkušenost s „blbou náladou“. Nevíme přesně, čeho se týká, jak se jí zbavit, nevztahuje se výlučně k nějaké určitosti, je tematicky neuchopitelná ve své celkovosti. Z analyzovaného

¹¹³Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 138: „*Toto filosofie zjevně nedokáže: pojmová určení, i když mohou být jakkoli těžko pochopitelná, nakonec vždy podléhají požadavku srozumitelnosti, a proto nemohou adekvátním způsobem zachytit to, co je skryté... tak to znamená, že filosofie nemůže nechat vzniknout nějakou určitou zkušenost času; není možné filosoficky se přenést do nějakého určitého času, protože filosofie může podávat vždy jen obecná určení času.*“

¹¹⁴Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 140: „*Vědoucí vůle – to je něco jiného. Zde jde o to, že něco chceme, protože jsme předtím pochopili nutnost, se kterou nemůžeme diskutovat ve smyslu ano a ne, tu je třeba jen přijmout. Nahlédnutí apodiktické nutnosti počátku pak zakládá doprovodnou vůli k tomu, co nás v poslední smyslu zakládá. Je to samozřejmě bytí a o něm víme, že je nějak mimo čas, jak, to nevíme.*“

tajemství heideggerovského součtveří se údivně tají dech nebo dostavuje nepopsatelná úzkost o bytí, rozumějme úzkost ze zainteresovanosti na bytí.

Předchozí situaci může vystřídat situace jiná. Člověk se k situacím vztahuje, je do nich vržen a je na ně nějak naladěný. *Geworfenheit* a *Befindlichkeit* jsou spojené nádoby prvního strukturního momentu *Starosti*.

Již jsem v předchozím textu také zmínila, že svému bytí, na kterém jsme zainteresováni, také nějak rozumíme. Strukturní moment analyzované heideggerovské *Starosti* má další časově odlišný moment ve smyslu vztahování. Zatímco jsme naladěni a vrženi, čímž se vztahujeme k minulosti, jsme také rozumějící a rozvrhující se k budoucnosti. *Verstehen* a *Entwurf* jsou heideggerovské pojmy pro tento budoucnostní strukturní moment *Starosti*.

Třetím strukturním momentem *Starosti* je řeč (*Rede*). Má přítomný charakter, můžeme říkat vše, do čeho jsme vrženi, jak jsme naladěni, čemu nějak rozumíme, co jsme nějak rozvrhli. Vyslovená řeč se často ztrácí v každodennosti, snad i proto Heidegger ve svých úvahách klade důraz na sigetiku, na primát mlčení.

Starost může být autentická i neautentická. V režimu obstarávání se do zorného pole často dostává jsoucnost věcí. Zajímá nás, co se ukazuje. Pozadí ztrácíme ze zřetele a tato neautentičnost se promítá do všech *Sdílených* fenoménů, do nichž jsme nějak vrženi, na něž jsme nějak naladěni, nějak jim rozumíme a nějak se v nich rozvrhujeme, avšak tak, že před *Starostí* utíkáme. V každodennosti zabředáváme do obstarávání v takové míře, že již nejsme s to odemknout autentické možnosti a zpřístupnit *Sdílené* fenomény, přírodu a věci tak, jak se nám dávají vystupující z pozadí.

Když někdy ve zprávách zaslechneme slovní obrat „na pozadí události“, tak bez ohledu na další obsah sdělení, tedy bez ohledu na sponzorované téma či politickou objednávku tu jde o slovní obrat mimořádné důležitosti, neboť právě na pozadí události můžeme odemykat autentické možnosti svých pobytů, na pozadí události je také heideggerovská *Starost*, vrcholná znovu a znovu rodící se ontologická zainteresovanost lidského pobytu.

Co tedy můžeme zahlédnout na pozadí výše naznačených ontických nákladů v různých okresech *Sdílení*? Proč *Rodina*, jíž se často stát zaštiťuje, že je základem státu, nese nejvyšší břemeno těchto nákladů a proč lidský pobyt ve *Vězeňství* má tyto náklady na základní životní potřeby kromě *Bezdomovectví* nejnižší?

Především nemůžeme minout dominanci „ono se“, které mívá a zakrývá samotný pobyt. *Rodina* je sice veřejností chápána jako základ, přesto se často rozpadá do schizofrenních situací, do *Vězeňství* a do *Bezdomovectví*. V těch méně postřehnutých případech „jen“ do „pouhého“ odcizení.

Možná je to tím, že význam *Sdíleného* fenoménu *Rodiny* často přejímáme pouze povrchově z veřejného mínění. V této obvyklé nenápadnosti lidský pobyt přes veškerou smysluplnou tendenci k *Rodinnému Sdílení* zaujímá odstup.¹¹⁵

Nezastupitelnou roli *Rodinného Sdílení* tak ze sebe sama chápe lidský pobyt teprve v momentě, kdy pocítuje bytostné chybění. Často jako kdyby teprve až tato privace spočívající v osamoceném pobytu byla předpokladem pro vymanění se z „ono se“.

„Zprvu je pobyt neurčitým „ono se“ a většinou to tak zůstane. Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání „světa“ a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.“

Faktická pozitivita fenoménu „ono se“ má i ontické dopady. Ve většině případů má samoživitelství výrazně vyšší náklady na standard základních potřeb, dosahovaný v úplné *Rodině*. Veřejnost tedy vnímá a kalkuluje tyto souvislosti, propracovaná sofistika „tlačí“ na rodinný akcent a zároveň „podněcuje“ k povrchní rebelii svobodné samostatnosti, neboť čím více rozbitých rodin, tím více vzrůstají náklady na životní potřeby.

Opačně se zdá být na první pohled velmi nespravedlivé, jaké výrazně nižší náklady na základní životní potřeby hradí odsouzený jedinec. Princip veřejnosti v dominanci „ono se“ je opět v popředí této disproporce. Je to otázka svobody, která zaměstnává mysl člověka. Odvaha ke skutečné svobodě a autentičnosti je velmi vzácná, bývá nahrazována jednáním zbaveným napětí mezi legalitou a legitimostí.

¹¹⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 172: „V obstarávání toho, do čeho jsme se spolu s druhými, pro ně, nebo proti nim pustili, je stále obsažena starost o rozdíl vůči druhým, ať už je to starost o to, jak tento rozdíl vyrovnat, ať už náš vlastní pobyt, který vůči druhým zaostává, chce druhé dohonit, či ať se pobyt, který druhé převyšuje, snaží udržet je pod sebou. „Bytí spolu“ - jakkoli je mu to skryto – je znepokojeno starostí o tento odstup. Existenciálně vyjádřeno, má charakter *odstupu*. Čím je tento způsob bytí každodennímu pobytu méně nápadný, tím tvrdší a původnější se uplatňuje.“

Ke ztrátě tohoto napětí dochází na obou stranách barikády. V pohodlném většinovém režimu „ono se“ se platí více, v (ne)pohodlném režimu omezené svobody se platí méně (*Vězeňství*) nebo vůbec nic (*Bezdomovectví*). Na pozadí události nákladů na životní potřeby lze shrnout, že ekonomika vychází z ontologie pobytu v dominanci „ono se“ a její dějinná proměna reaguje na možnosti, které ta či ona doba přináší.

Na svobodu neboli autenticitu musí člověk mít odvahu, nachází se často celý život skryta na pozadí ontických jevů. Tam, uvnitř tišiny duše (Hogenová) se tato čistá radost (Hogenová) má k ontickým souvislostem (zde k nákladům na základní životní potřeby) jako otázka, která se znovu a znovu rodí.

4. Smrt

Následující komparace přibližuje téma *Smrti* poukázáním na rozdílnost mezi umíráním, zkušeností smrti a fenoménem *Smrti* jako takovým, tak jak jej chápeme z heideggerovských úvah. Místo časové chronologie nás bude provázet spíše temporalita lidského pobytu, která se od ontické každodennosti procesu umírání posune k vnitřní zkušenosti smrti, aby nakonec otevřela cestu k celostnímu předstihu, pro nějž je v lidském pobytu ontologicky typický fenomén *Smrti*. Ze světa vůbec (umírání) se k lidskému pobytu vracíme prostřednictvím spolusvěta při *Smrti* bližního (zkušenost smrti) až k ontologickému základu lidského pobytu, jenž spočívá v tísnivé nehostinnosti existenciálu úzkosti. Umožňuje otevřít se v odhodlanosti bytostným možnostem, které jsou vlastní jen a jedinečně každému pobytu (fenomén *Smrti*). To platí i o současné pandemické době. Komparaci v závěrečné kapitole doplníme o Payneho filosofický příspěvek reflektující jistotu *Smrti*.

4.1 Umírání a zkušenost smrti

Ve světě vůbec se každodenně umírá. Naši dobu provází průměrná každodennost ve smyslu prodlužujícího se věku, neboť v současné době je zcela typické, že se stárí netýká jen mimořádně schopných jedinců či osob, jimž určité výsady umožnily dožít se stárí. Dnes se stárí může a také dožívá průměrný člověk bez mimořádných schopností a výsad. Jedinečnost starců minulosti je vystřídána průměrností současnosti, což podle Šiklové znamená, že se již tak často nepotvrzuje představa o moudrosti stárí.¹¹⁶

Je otázkou, zdali moudrost stárí jedinečného lidského pobytu potřebuje nějaký vzor. Dříve přece platilo, že se takový odolný jedinec spíše sám „vzorově“ rozvrhoval jako takový. Dnes je však situace jiná. Například ještě naši prarodiče ve většině případů nevěděli nebo neprožívali, co to je péče o své rodiče ve stařeckém věku, neboť ti se takového věku dožívali výjimečně. Data, která máme k dispozici, hovoří o tom, že přibližně v roce 2030 bude v ČR čtvrtina lidí starších 65 let.

¹¹⁶Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 15.

Rodí se tak zcela nový spolusvět. Nejde tedy jen o to mít vzor, jak své stáří individuálně prožívat v aktuálně rostoucí ekonomické soběstačnosti,¹¹⁷ ale je třeba přemýšlet nad vzorovou podobou takto sdíleného spolusvěta, jenž se významně vplétá mezi spolusvěty ostatní.

Dobré životní podmínky spolu s rostoucí informovaností, jak pečovat o své zdraví, mají sice svá specifická úskalí, nicméně smrt se v takových příznivých či perspektivních podmínkách z každodenních myšlenek vytěšňuje, není součástí našich životů do chvíle, kdy někdo z blízkých zemře. Zřejmě jen v těchto chvílích nás přepadá nevyhnutelnost smrti a jsme nuceni ji přijmout prožitou zkušeností s přítomnou nepřítomností bližního.¹¹⁸

Bude tato zkušenost stačit k tomu, abychom i vlastní smrt přijali jako nevyhnutelnou? Stane se ve své nepřítomné přítomnosti¹¹⁹ více součástí našich životů?¹²⁰ Hovoříme dnes vůbec o smrti?¹²¹

Při své práci v neziskové organizaci a v dobrovolnické sféře sama pozoruji, že otázky a úvahy o smrti vytanou svěřeným osobám na mysl zcela výjimečně. Také v běžném každodenním rozhovoru s přáteli a příbuznými není problematika smrti tématem. Pokud ano, tak jen v jakési zlehčené formě podobající se černému humoru a heideggerovskému popisu žvanění v rámci neosobního „ono se“. Zdá se, že smrt je neuchopitelné téma, její všudypřítomně hrozící konkrétnost a bezprostřednost je těžko představitelná a tato neurčitost pro nás představuje nejasnou hrozbu.

Mnozí z nás máme zkušenosti například se ztrátou zaměstnání, s živelnými pohromami, prožíváme partnerské ztráty a spoustu dalších určitých hrozeb, k nimž se vztahuje strach z něčeho. Při smrti se však ocitáme v heideggerovské úzkosti z hrozby zrušení všech

¹¹⁷Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 17: „Dnes je však individualismus na vzestupu i mezi starými lidmi. Všichni mají alespoň minimální penzi. To starým lidem umožňuje větší nezávislost na členech rodiny a příbuzných. Pro naše současníky je to samozřejmost. Proto v našem typu společnosti nemusí být starý člověk konformní, nemusí se podřizovat názorům generací mladších, může si udržovat třeba i generačně odlišný životní styl... má často své bydlení zcela oddělené od ostatních. Závislost starých lidí na mladých, ale i naopak, se snižuje.“

¹¹⁸Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 128.

¹¹⁹*Tamtéž*, s. 128.

¹²⁰Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 16.

¹²¹*Tamtéž*, s. 17: „Považujeme to za nesprávné, podobně jako před stoletími se považovalo za nesprávné vyjadřovat se o lásce jiné než romantické. Sex byl tabu. V současnosti se o něm mluvit smí, ale tabu se stává ze smrti. Možná že právě proto se dnes lidem umírá hůře než před staletími, kdy v jejich představách život přece jen nějak pokračoval. Hřízu a bolest si dovedeme představit, stejně jako krásu a spokojenost. Ale NIC? Představit si nic je opravdu těžké.“

možností, tedy s původní existenciální úzkostí z ničeho nebo ze všeho neurčitého, nejasného a zřetelně neslyšitelného,¹²² co nemůžeme označit za konkrétně hrozící nitrosvětské jsoucno nebo spolupobyt druhého.¹²³ Zdá se, že zkušenost se smrtí blízkých záhadnost smrti také nijak nerozplétá, ale o tom později ve druhé části této úvahy.

Tím, že se z každodennosti vytrácí úvahy o smrti a nemluví se o ní, stává se stále odcizenější. Přestože se drtivá většina odborné a laické veřejnosti shoduje v tom, že proces umírání by měl probíhat především doma,¹²⁴ opak je pravdou. Lidé umírají převážně v institucích. Lze v této souvislosti připomenout, že ačkoli víme, co má být (umírat doma), zároveň chápeme, že se tak neděje a že to, co má být, prostě není. Je zde jistým způsobem potvrzena Payneho myšlenka vztahující se k utopii.¹²⁵

Z procesu umírání se v této souvislosti stává ontické obstarávání péče o umírající a setrvávání u potřebných nitrosvětských jsoucn (zdravotních pomůcek zmírňujících bolest a umožňující lepší manipulaci), jejichž dostupnost a celková kvalita užití se v terminálním stadiu¹²⁶ efektivněji a odborněji použije v institucionalizovaném prostředí nemocnic a hospiců.¹²⁷

Také thanatologie¹²⁸ zahrnuje ryze ontické prvky, například zabývá-li se praktickými otázkami související se závětí, s pohřbem aj. Vzájemně sdílený spolusvět umírajících a budoucích pozůstalých; za spolupráce s odborně vyškolenými pracovníky při vedení rozhovorů nebo při poskytování krizové intervence; má spíše komplexní ontický

¹²²Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 45.

¹²³*Tamtéž*, s. 87: „Co je neodstranitelné, je úzkost či – podle Kierkegaarda – děs. Strach je strachem z něčeho. Děs je strachem z ničeho, z toho, že člověk sám sebe ztratí, že nebude, že se stane nicotou... Jaspers nazývá úzkost děsem z nebytí... Heidegger zase píše, že smrt budí hrůzu, protože ruší jakékoli další možnosti. Tato úzkost na nás útočí ze všech stran... Augustin... sděluje, že teprve tváří v tvář smrti se rodí vlastní já člověka.“

¹²⁴*Tamtéž*, s. 66: „V současné době se téměř všichni – laici i zdravotníci – shodnou na jedné věci: nepřijatelnějším místem pro úmrtí je domov pacienta.“

¹²⁵Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 54-56.

¹²⁶Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 68: „Člověk v terminálním stadiu může žít několik dnů, týdnů, případně i měsíců. Přitom se mu kvalifikovaně poskytuje takzvaná terminální péče, při níž je mírněna pacientova bolest a všichni se snaží zachovat jeho důstojnost.“

¹²⁷*Tamtéž*, s. 21-22: „Smrt nebyla tak odcizená, jako je dnes, kdy lidé umírají především v institucích – především v nemocnicích, někdy i hospicích. Je to jakási ochočená smrt. To, co je ochočené, je nepřímě spoutané, zbavené své divokosti... umírání... je jen asi trochu „hygieničtější“, odehrává se za asistence lékařů a zdravotníků, tedy lidí k tomu vyškolených. Jen ti blízcí dnes většinou chybějí. Zůstávají doma, v místech, kde dnes již neumírá. Je to správně, nebo ne?“

¹²⁸Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 49-50: „Z jiného úhlu než eschatologie se otázkami umírání zabývá odborná disciplína zvaná thanatologie. Pojem je odvozen z řecké mytologie, v níž byl Thanatos bohem smrti.“

charakter, do kterého ontologické otázky postupně pronikají. Přesto asi platí, že proces umírání se při porovnání s dřívější dobou zpředměťuje, precizuje.

Rozvoj hospiců¹²⁹ a kvalit jejich služeb při péči o osoby v terminálním stadiu sledují mimo jiné cíl více o smrti hovořit, neuhýbat před smrtí a je-li to možné, pokusit se uskutečnit jakousi společnou životní bilanci mezi umírajícím a budoucími pozůstalými. Snad můžeme říci, že se jedná o určitou specifickou formu tehdejších zpovědí.

To, co vyznívá v tomto specifickém spolusvětě spíše onticky, může mít z hlediska lidského pobytu charakter ontologicko-autentický. Schopnost tzv. generativity se nemusí týkat pouze umírajících, ale také těch, kteří již mají velmi požehnaný věk, přitom nic nenásvědčuje tomu, že by měli v nejbližší době zemřít nebo že by v jejich případě byl zahájen proces umírání. Ráda bych v této souvislosti uvedla tři příklady generativity.

Nejprve přeci jen zmíním umírajícího, s nímž jsem byla v době jeho fatálních zdravotních obtíží spolu s jeho ženou často v kontaktu. Nejen, že měli vyřešené majetkové vypořádání, ale on ji velmi detailně popsal, co kde má hledat, co, kdy, kde a jak má zaplatit, kde najde to či ono, koho má v té či oné souvislosti oslovit. Pán pocházel z Terstu, na Balkáně je mužská role v těchto souvislostech výrazněji dominantnější než třeba u nás. Pro ženu umírajícího to byla nevýslovná pomoc. Jedinečný vzorový příklad vzájemné péče, neboť to byla právě jeho žena, která převážně v domácích podmínkách pečovala do poslední chvíle o svého umírajícího muže.

Tento příklad v rovině sdíleného fenoménu *Rodiny* má spíše onticko-obstarávající charakter. Přesto způsob, jakým se rozvrhoval umírající, nijak nepřipomíná, že „ono se“. Naopak se ukázalo, že vydržet bytí v čase, kdy smrt se nevyhnutelně přibližuje, může znamenat vydat ze sebe a pro pozůstalé to, co má smysl. Bez nároku na nic.

Jako druhý příklad bych ráda zmínila svoji účast na oslavě devadesátých pátých narozenin muže,¹³⁰ který ještě předtím seznámil své tři dcery velmi detailně s průběhem

¹²⁹Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 68: „Velkou zásluhu o rozvinutí českých hospiců má lékařka Marie Svatošová, která otevřela v roce 1995 první z nich v Červeném Kostelci...dnes je v ČR 14 lůžkových hospiců.“

¹³⁰Pozn.: tento muž si na Nový rok 2021 bohužel zlomil krček a v současné „covidové“ situaci je po operaci vystaven zcela novému prožívání, neboť tento téměř 97letý muž nebyl více jak 40 let v nemocnici. Jeho život je tedy nyní vystaven přirozené vyčerpanosti organismu úctyhodného věku po operační zátěži a bolestem pohybového aparátu, zároveň se také nově musí vypořádat s osamoceností, protože návštěvy

svého života, což doplnil dobovými fotografiemi, různými listinami a také nezapomenutelným vyprávěním.

Z této obdivuhodné vzpomínkové a administrativní mravenčí práce se krátce po oslavě významného jubilea vyrobila za pomoci vnučky jubilanta fotokniha, obsahující kromě fotografií tato chronologická data: svatbu jeho rodičů; jeho narození a okolnosti narození; úmrtí vlastní matky; rodinné stěhování; chronologickou historii absolvovaných škol; období jeho totálního nasazení v Berlíně; poválečné udělení Československé vojenské medaile za zásluhy; plnění Základní vojenské služby; nástup na celoživotní pracoviště; událost svatby; narození dcer; úmrtí otce; služební zahraniční cesty; udělení diplomu ze předání třístého přístávacího radiolokátoru; odchod do důchodu; oslava Zlaté svatby; společná manželská oslava devadesátých narozenin; úmrtí manželky; oslava devadesátých pátých narozenin.

Doplním-li, že tento muž se již se svými dcerami dříve majetkově vypořádal, máme tu věrohodný příklad generativity, současně negativně potvrzenou autenticitu v tom smyslu, že žádné „ono se“ za nikoho žádnou bilanci jedinečného života neudělá. Rozvrh tohoto starce opět zahrnuje bytí ke konci, jež uvolňuje jedinečnou sílu pro zbývajících životní možnosti výlučně jen jeho vlastní.¹³¹

Třetí příklad bych uvedla Jungmannovy *Zápisky*. Sestávají se zejména z krátkých shrnujících textů k různým nábožensko-filosoficko-společenským otázkám. Obsahují také niterné myšlenky směřující k osobní zpovědi či k odpuštění, jako například vyjádřený zmar nad nevlídně nebo nešťastně zvolenými slovy, které nelze vrátit a kterých se my; podle Jungmanna lidé chybující; dopouštíme. Ve 14. kapitole s názvem *Každý člověk chybný* se dočteme:

„Kdyby člověk od mladosti až do stáří svého napsal všechny poklesky a hlouposti, kterých se dopustil, měl by každý hodnou knihu, hrubou a poučlivou. Nejvíce chybí se jazykem prostořekým. Často rád bych dukátem slovo nazpět vykoupil, kdyby možné bylo!

rodinných příslušníků jsou zakázány a po ovdovění byl dosud zvyklý na každodenní osobní kontakt s některou ze svých dcer.

¹³¹Šiklová, J.: *Výhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 27: „Tuto dimenzi života nazval psycholog Erik H. Erikson generativitou. To je zájem překročit vlastní konečnost péčí o druhé a vedením další generace. Upevněním a zlepšením vztahů s vlastními dětmi a vnuky, s přáteli a se všemi, co ještě žijí a nás přežijí. Často je to spojeno s překročením toho, co bezprostředně prožívám, s vlastní tvorbou, rozděláním či předáním toho, co jsem získal...“

- *V takových případech říkával jsem k sobě: To jest opět kousek do knihy tvých hloupostí!*¹³²

Sama musím potvrdit, že absolvované ventilační pohovory; které jsem v neziskové organizaci a v rámci dobrovolnické činnosti dosud vedla převážně s duševně nemocnými a psychicky nevyrovnanými lidmi; se velmi často točily v jakémsi uzavřeném kruhu výčitek vztahujících se k tomu, jak se kdo zachoval, co kdo špatného řekl. Zaregistrovala jsem velmi hluboké šrámy na duši, které se jen obtížně dařilo eliminovat, například převedením ventilačního pohovoru na jiné téma. Snad nejvíce se vždy podařilo odbourat přílišnou vztahovačnost zasažených, zaujetím pro nějakou činnost.

V daných podmínkách, které jsem měla k dispozici, se jednalo převážně o práci s internetem a možnost vést svěřené osoby ke schopnosti vyhledat si určité informace podle svého zájmového zaměření. Především vyhledávání možností cestování vzbuzovalo místy soustředěný zájem. I tak, vrátím-li se k Jungmannovu odkazu, nebylo možné zcela odpoutat jejich pozornost od těch zkušenostně-zážitkových obsahů nespravedlnosti, zloby aj. projevů vnitřní zkušenosti k nějakému nevybíravému chování.

*„... k sobě pozorná vnitřní zkušenost: závist, lítost, nenávist, strach a hrůza jsou mocné skutečnosti, které nás svémocně a ve vši své jedinečnosti přepadají v našem nitru. Přirozeně zde nejde o pojem hrůzy, nýbrž o konkrétní hrůzu, kterou v její hodině žiji a prožívám. Pokud není vášeň pošetilým prázdným slovem řeči, nabývá toto puzení našeho vnitřního světa hrozně podoby absolutní moci. Moje moc jako volní a vědomé bytosti nad mým vnitřním světem je principiálně omezenější než moc nad vnějším světem.“*¹³³

Výše uvedená trojice příkladů generativity také poukazuje na spravedlivý majestát smrti.¹³⁴ Nejen, že se smrt týká chudého, bohatého, mladého a starého, krásného či ošklivého. Ve smyslu generativity oslovuje majestát smrti jak umírajícího, tak vitálního starce, bezejmennou i slavnou osobnost české historie, která bilancuje se životem skrze své *Zápisky*,¹³⁵ byť jejich tištěné a upravené zpracování bylo pro čtenáře realizováno až po smrti.

¹³²Jungmann, J.: *Zápisky*. Jiří Budka. Praha, 1998, s. 33.

¹³³Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 37.

¹³⁴Šiklová, J.: *Výhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 34.

¹³⁵Podle historiků začal Jungmann psát své *Zápisky* v roce 1845 ve věku 72 let.

Šiklová ve své knize *Vyhoštěná smrt* klade otázku: „*může být smrt dobrá, když je koncem života?*“ Její odpověď odkazuje k předkům, kteří pojem dobré smrti na rozdíl od nás znali. Spojovali ji s uskutečněnou zpovědí, s přijetím svátostí a s rozloučením se s příbuznými. Dnes se význam dobré smrti odsouvá možná tím více, čím se posouvá věk dožití. Pozornost se soustřeďuje na to, abychom v terminálním stadiu procesu umírání umírali bez zbytečného utrpení za dohledu odborného lékařského personálu i blízkých.¹³⁶ Jaká je vlastně zkušenost smrti?

Podle Landsberga existují stavy analogické smrti a jsou součástí zkušenostně-zážitkových obsahů našeho života. Může to být bezvědomí, třeba i jen hluboký spánek. Nejstarší žijící generace prožila válečné situace, v nichž se čelilo bezprostřednímu ohrožení tváří v tvář smrti. Dnes jsme stále více sužováni civilizačními chorobami, například bezbranností tam, kde se k indikované rakovině přidají metastáze. Dále můžeme za možný stav analogický smrti zmínit kritické dopravní situace a jiné fatální nehody a úrazy.¹³⁷

Podobný zážitek vlastní smrti zachycuje Montaigne ve svých *Esejích*, když popisuje pád z koně a následný boj protichůdných sil. Zatímco se prý přibližovala smrt jakýmsi klidem, uvolněním a postupně se vytrácejícím světlem, sváděl tento prý blažený stav zápas s nevýslovnou bolestí poškozených údů a orgánů přicházejících k sobě. Možná také právě proto, že tuto nehodu Montaigne nakonec přežil, lze souhlasit s Landsbergovou úvahou, že:

*... ve všech těchto zkušenostech zůstává podstatný rozdíl mezi umíráním a smrtí, mezi podstupováním jako aktem a tím, co podstupujeme, podstatně skryt.*¹³⁸

Dříve než se zaměříme na samotnou zkušenost smrti, v krátkosti shrneme stěžejní základ takové zkušenosti, jíž je vnitřní zkušenost tak, jak ji vnímá ze své filosofické pozice Landsberg. Právě vnitřní zkušenost hraje v otázce zkušenosti smrti klíčový význam. Předně připomeňme, že se Landsberg staví do opozice vůči karteziánskému přístupu, což lze nejlépe naznačit tím, že obsahové vědění vnitřní zkušenosti není možné

¹³⁶Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 23.

¹³⁷Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 126-127.

¹³⁸*Tamtéž*, s. 127.

zpředmětnit,¹³⁹ vnitřní zkušenost je třeba chápat jako prožitek pravé skutečnosti. Je lidským údělem.¹⁴⁰ To vše s výhradou, že:

*„Každý prožitek je zkušeností, ale nikoli každá zkušenost je prožitkem.“*¹⁴¹

Pravost takového údělu není libovolně dána. Životní stavy, ať již ty, které analyzoval Heidegger (nuda, strach, starost), nebo například bytostně prožívanou lásku nelze navozovat:

*„Říkáme jen to, že člověk, který by se pokoušel navozovat tyto stavy libovolně, dospěl by ve skutečnosti k nepravým pocitům, v nichž by nebylo možno rozeznat ty opravdu živé pocity, přicházející vždy ve své vlastní chvíli. Kdo například nepozná lásku, když se sama dostaví v osudovém životním okamžiku, nepozná ji už vůbec, a tomu, co se o ní říká, bude rozumět jen zdánlivě... přichází, kdy sama chce a lze ji poznat jen jako úděl.“*¹⁴²

Vnitřní zkušenost si nás jednoduše přivlastní. Lze ji vymezit negativně porozuměním, že nijak nesouvisí s předměty vnějšího světa. Je životním děním samým bezprostředně vztažena k sobě samé jako jakési fluidum nebo medium. Na vnitřní zkušenost se můžeme pouze odvolat jako na její úděl. Prožitek zakoušejícího stejně tak jako prožívané zakoušené se vytrácí, začneme-li se na vnitřní zkušenost svou pozorností zaměřovat nebo ji dokonce libovolně upravovat.¹⁴³

*„Je pravda, že život má v každém případě možnost být zakoušen, tím že je žit, tzn. právě prožíván. Naproti tomu ke zkušenosti, kterou nám např. zprostředkuje zrak, patří jistý druh intencionální distance mezi nositelem zkušenosti a jejím předmětem. Zde tkví fundamentální rozdíl, jemuž zřejmě odpovídá rozdíl mezi věcí a personálním bytím.“*¹⁴⁴

Landsberg se v mnoha ohledech s Heideggerovou filosofií rozchází, nalézají jiná východiska a jiné základní poselství. Tomu se budeme věnovat v následné komparaci. V každém případě Heideggerovu ontologii nepředmětného bytí lidského pobytu svým způsobem vítá a rozvíjí ji ve svých tezích vztahujících se k vnitřní zkušenosti s nadějí, že

¹³⁹Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 18: „Vnitřní zkušenost je od vnější podstatně odlišná svým vlastním způsobem existence. (má zde pro nás zvláštní, nikoli prostorový význam).“

¹⁴⁰*Tamtéž*, s. 40-41.

¹⁴¹*Tamtéž*, s. 23.

¹⁴²*Tamtéž*, s. 35.

¹⁴³*Tamtéž*, s. 22-23.

¹⁴⁴*Tamtéž*, s. 24.

se můžeme setkat s fenoménem humanizace jako se skutečností,¹⁴⁵ že každá bytost má možnost sama na sobě poznat proces humanizace.¹⁴⁶ Tomu blíže porozumíme, jen co se zaměříme právě na zkušenost smrti.

Než se tak stane, můžeme dílčím způsobem shrnout, že společným jmenovatelem dosavadních úvah k otázkám stárnutí, umírání a vnitřní zkušenosti se stává individualizace lidského pobytu.

*„Vědomí smrti postupuje ruku v ruce s lidskou individualizací, s výskytem jedinečných individualit, které se formují z personálního centra. Tato individualizace spočívá svou podstatou nikoli v tom, že lidé nabývají jasnější a přesnější povědomí o své vlastní osobitosti, ale ve skutečnosti, že se vskutku stávají osobitějšími. Proměna vědomí předpokládá proměnu bytí. Tomu odpovídá, že to podstatně (z podstaty věci) není jen vědomí o individuální smrti, jež nabývá na intenzitě, ale samo ohrožení, které tato smrt s sebou nese.“*¹⁴⁷

Individualizací se bytostně přibližujeme k jedinečné a jen nám vlastní rozhodující zkušenosti smrti. Odkazuje na určitou úroveň osobitosti jedinečného člověka, odlišnou například od dětského světa nebo od života v primitivních nebo neosobních skupinách. Jedinečný lidský pobyt tak překračuje hranice těchto spolusvětů a v individuální personalizaci chápe svoji smrtelnost.¹⁴⁸

Jak tedy chápeme svoji smrtelnost? Rozumíme tomu, že smrt může udeřit v každém okamžiku. Do té doby setrvává v modu nepřítomné přítomnosti. Nevíme, kdy nás zasáhne. Podle Landsberga smrt známe jako imanentní budoucnost našeho vlastního života.

*„Voltaire říká, že tu jde o zkušenost, jejímž skutečným obsahem není jenom fakt umírání, nýbrž také jistota o tom, že zemřít musíme.“*¹⁴⁹

¹⁴⁵Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990 s. 22.

¹⁴⁶*Tamtéž*, s. 16.

¹⁴⁷*Tamtéž*, s. 124.

¹⁴⁸*Tamtéž*, s. 126.

¹⁴⁹*Tamtéž*, s. 121.

Voltaire svou výpovědí otevírá; na tom se shoduje Landsberg s Heideggerem; cestu spíše empiristické interpretaci problematiky smrti a odpovídá tendenci jeho století.¹⁵⁰ Zásadnějším způsobem našeho chápání smrti ve smyslu nabývání zkušenosti je smrt druhého člověka, zejména v tom, že se zde nutně rozchází výlučná spojitost mezi smrtí a umíráním ve smyslu procesu stárnutí.¹⁵¹

*„Byla-li smrt v každé naší životní chvíli přítomná v nepřítomnosti, je nyní mrtvý, u jehož lůžka nyní stojíme, nepřítomen v přítomnosti.“*¹⁵²

Vnitřní zkušenost, která nemá předmětný obsah, spoluprožívá ve formě účastenství smrt bližního. Kdo někdy sdílel spolupobyt u umírajícího, ke všemu postiženého zhoubnou civilizační nemocí, nemůže vyloučit, že blížící se odchod milované osoby bývá spojen s bezprostředním vnímáním charakteru bližního.¹⁵³ V tělesné sympatizaci s trpící milovanou osobou do okamžiku, kdy se vše zklidní a z výrazu tváře bližního mizí bolestivé grimasy i bolest sama. V té chvíli jsme účastni odchodu bližního z tohoto světa, smrt se děje v jedinečném lidském pobytu a s ním.¹⁵⁴

*„Smrt člověka, kterého milujeme takovou láskou a kterého poznáváme jako osobitého a nenahraditelného, nám může říci cosi rozhodujícího a dovoluje nám překročit oblast biologických skutečností. Smrt bližního: to je nekonečně víc než smrt druhého obecně. Tak, kde je nám v lásce dána sama osoba, jen tam, ale za to s vnitřní nutností, se dotýkáme ontologického problému jejího vztahu k smrti. Avšak jediným prostředkem, jak ze zažitých zkušeností získat pro filozofické vědomí všechno to, co pravdivého obsahuje, je její znovuprožívání ve vzpomínce.“*¹⁵⁵

Velmi často probíhá takové znovuprožívání prostřednictvím slz, které se hrnou do očí a nelze je zastavit. Vzpomínání se vrací ve formě opakování zkušenosti smrti bližního. V této kapitole klademe důraz především na tento sdílený spolusvět s umírajícím, resp. zemřelým. Ze sdílených fenoménů, kterým se věnuji v celé disertační práci se tento

¹⁵⁰Výše jsem jeden z příkladů generativity uvedla Jungmanna, Voltaire byl jeho oblíbený filosof a v *Zápiskách* je mu věnována samostatná 33. kapitola.

¹⁵¹Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 123.

¹⁵²*Tamtéž*, s. 128.

¹⁵³*Tamtéž*, s. 26: „Schelerovo učení o bezprostředním charakteru vnímání druhého, z něhož zde vycházíme, je starým majetkem antikarteziánské filozofie: lze se s ní setkat v imanentní formě u Herdera, v rozvinuté u Jacobiho.“

¹⁵⁴*Tamtéž*, s. 128-129.

¹⁵⁵*Tamtéž*, s. 127.

spolusvět týká především *Rodiny*, ale i na pracovišti či v jiných zájmových spolusvětech nás může smrt zkušenostně zasáhnout v přítomném a posléze opakovaném prožívání.

Je zde patrná určitá niternost, která však může; podobně jako u Augustina; přesahovat bližního vztahováním se své situace k Bohu. Augustin tak prožíval smrt přítele jako bližního jinak než později smrt své matky Moniky. Asi však není rozhodující, jestli je člověk manichejec, křesťan, ateista nebo buddhista.

*„Niternost vnitřní zkušenosti tkví především v tom, že život, který je konkrétním subjektem vši zkušenosti, nevychází ze sebe ven k nějakému „předmětu“, nýbrž setrvává v sobě a chápe sebe skrze sebe sama.“*¹⁵⁶

Rozhodující význam pro zřetelné vědomí nutnosti smrti nachází Landsberg ve sdílení. Skrze osobní lásku. Toto náhle odloučené „my“ prožívá poznání toho, že sami zemřeme. Sdílený svět s umírajícím byl zničen v okamžiku smrti. Zasahuje naše nitro, probouzí vědomí osamělosti nás samých ve smyslu nevratné ztráty.¹⁵⁷

*„Avšak v každém případě je význam takové zkušenosti na druhém tak hluboký, že proniká podstatně mou existenci a rozhodně nepatří jen do povrchu sociálního, do oblasti neosobního „se“ (man). Žitá zkušenost tohoto druhu je něco jiného než různé duševní stavy, které mohou následovat. Jedním takovým následkem je bolest. Zkušenost sama však v žádném případě není druhem bolesti, ve výjimečných případech může být prožívána s jakousi radostí.“*¹⁵⁸

Jestli se právě zde rozhodným způsobem rozchází ontologické pojetí Landsberga s Heideggerem, je otázka pro následnou komparaci s fenoménem *Smrti*. V každém případě se Landsberg staví do opozice v poměrně zásadních bodech známé analýzy v *Bytí a čase*. Heideggerovi především vytýká, že jeho spolusvět (Mitsein) je pouze formální kategorie bez lásky, víry a naděje. Podle Landsberga je to právě zkušenost smrti bližního, která v prožívané osobní lásce zbavuje pobyt osamělé odloučenosti a proměňuje možnost naší existence k bytí k *Smrti*.¹⁵⁹

¹⁵⁶Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990 s. 33.

¹⁵⁷*Tamtéž*, s. 131.

¹⁵⁸*Tamtéž*, s. 133.

¹⁵⁹*Tamtéž*, s. 133.

Tak si Landsberg otvírá cestu k tezi, že lidský pobyt není žádným bytím k smrti, protože ji nelze od počátku považovat za imanentní možnost osobní existence. Je nám tělesně cizí a přichází k nám zejména skrze smrt bližního jaksi zvenčí. Smrt je původně cizotou. Bytostné smíření se smrtí bližního, zároveň přijetí nutnosti naší vlastní smrti, je zásadní úkol lidského pobytu ve smyslu odpovědi na tuto fatalitu.

„Lidská osoba není ve své nejvlastnější podstatě „bytí k smrti“. Jako je svým způsobem každá jiná existence, je i lidská existence zaměřena k sebeuskutečnění a věčnosti. Usiluje o své dovršení, i kdyby to mělo znamenat přejít přes starý a tvrdý, trýznivý kámen fyzické smrti. Její ontologická cizota může být proměněna jen tak, že osoba učiní smrt prostředkem svého nejvlastnějšího naplnění.“¹⁶⁰

Další odlišné stanovisko zaujímá Landsberg k ontologickému původu, který podle něho nepochází z nicoty obsažené v úzkosti. Původnější je „bytí, na němž se svou nejvlastnější povahou podílí filozofický erós.“¹⁶¹ Jistou přitakávající podobnost zde má filosofický erós s Lévinasovou ontologií erótu ve smyslu nekonečné touhy bezcílně plodit další okamžik.¹⁶²

Zejména z noeticko-logického popisu úzkosti se zdá, že to, co Heidegger míní existenciálem, Landsberg zdůvodňuje v rovině existenciální.

„Úzkost před smrtí, která se netýká jen bolesti umírání, právě tato úzkost by byla nepochopitelná, kdyby fundamentální struktura našeho bytí (Dasein) nebyla sama ze sebe orientována na přežití. Smrt by byla prostě budoucí skutečnost, možná bolestivá, ale nijak výjimečně závažná anebo metafyzicky ohrožující. Tak nám sama úzkost vyjevuje, že smrt a nicota se protiví nejhlubší a neopominutelné tendenci naší bytosti.“¹⁶³

Landsberg sám připouští, že teorie poznání je součástí filosofie zkušenosti.¹⁶⁴ Nicméně opakujeme jeho tezi, že na vnitřní zkušenost se můžeme pouze odvolat. Tím, že je zde

¹⁶⁰ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990 s. 136.

¹⁶¹ *Tamtéž*, s. 136.

¹⁶² Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 231.

¹⁶³ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 137.

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 17: „Teorii poznání nelze v žádném případě přidat k filozofii jako oddělitelnou předmluvu nebo doslov. Jako učení o povaze a formách zkušenosti ovlivňuje výklad lidského sebeepochopení a je pokaždé již nedělitelnou součástí celkové filozofické koncepce (dojem schematické koordinace). Jde tu o dvě stránky téže teorie, které nemohou být od sebe odloučeny: že se totiž v člověku uskutečňuje ontologicky zvláštní princip, a že tento princip lze původně poznat toliko zvláštním druhem zkušenosti. Ani jedno nelze dokázat;

úzkost vyložena noeticko-logicky v metafyzickém pojetí, ztrácí takový výklad nejvlastnější původ lidského pobytu. Pokusíme se to rozvést v kapitole zabývající se fenoménem *Smrti*.

Zbývá doplnit, že celkový křesťanský podtext ústí v Landsbergových úvahách k ontologickému východisku, které spatřuje v naději na sebeuskutečnění či dovršení. Vyzdvihuje naději nad pouhé pocity, v naději chápe skutečný smysl lidského života. Naděje je tak v jeho podání odpovědí na zkušenost smrti bližního i na fatalitu nepřítomné přítomnosti budoucí smrti naší vlastní.¹⁶⁵

Ve světle předchozích úvah bylo naznačeno, že Landsbergem vyložená úzkost noeticko-logickou cestou se vzdaluje od povahy vnitřní zkušenosti, na kterou se lze jen odvolat. Tím není zpochybněno prožívání vnitřní zkušenosti úzkosti, ale poukazujeme na fakt, že noeticko-logické zdůvodnění nevede k tomu, aby se naplnila ona nejhlubší a neopominutelná tendence naší bytosti, která z takové úvahy vyplývá. Nemluvě o silné kontradikci.¹⁶⁶ Zůstáváme ve sdíleném spolusvětě, neboť vnitřní zkušenost o vlastní smrti nemáme. Zkušenostně nás úzkostně zasahuje smrt bližního.

Zkušenost se smrtí druhého je bolestnou ztrátou pro pozůstalé, ale to neznamená, že tato vnitřní zkušenost prožívala vlastní smrt zemřelého. Zde jakákoli srozumitelná filosofická analogie¹⁶⁷ nebo zastupitelnost jednoho života druhým neplatí, protože možnost smrti náleží pouze vlastnímu pobytu. Můžeme tedy chápat, že v takovém případě spolubytí s druhými včetně vnitřní zkušenosti se smrtí bližního nevnaší světlo pro porozumění fenoménu *Smrti*.¹⁶⁸

je však možno učinit odkaz na zkušenost toho, kdo se obrátí k vlastnímu nitru a nalezne v sobě možnosti k analogickým zkušenostem.“

¹⁶⁵Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990 s. 137.

¹⁶⁶Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 59: „Silnou kontradikcí, kontradikcí daleko vzácnější pak je v logice ta, jež souběh obou případů zároveň přísně odmítá: když platí, že buď je smrt, anebo jsem já, pak dokud jsem já, není smrt, a až bude smrt, nebudu již já; je zcela vyloučeno, abych zároveň byl a byl mrtvý či mrtvý nebyl a nebyl vůbec.“

¹⁶⁷Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 15: „... filozof může vždy hovořit jen k těm, kteří mohou mít zkušenost analogickou s jeho zkušenostmi.“

¹⁶⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 300.

4.2 Fenomén Smrti

Srovnání existenciálu úzkosti s ontologií naděje se nám komplikuje v tom, že zatímco Heidegger velmi detailně rozvíjí analýzu úzkosti ve struktuře lidského pobytu, naděje v Landsbergově podání zůstává otevřena také víře. Lze si také klást otázku nad nahlédnutou rozporností mezi zkušeností a nadějí v předchozích filosoficko-ontologických úvahách. Jestliže klademe důraz na pravost takové filosofie, kterou zakládá vnitřní zkušenost, pak ale ve vztahu ke zkušenosti *Smrti* bližního nemůže být ontologické východisko spočívající v naději ničím jiným než antinomií.

Vždyť je-li ontologickým základem bytí naděje, pak ji každá zkušenost, resp. každé poznání jistým způsobem omezuje, limituje. Zkušenost *Smrti* bližního ji dokonce zruší. Opačně, je-li vnitřní zkušenost základním filosofickým poselstvím, v našem případě vnitřní zkušenost se smrtí bližního zvlášť, pak se v ní naděje ve smyslu bytí zcela ztrácí, zůstává skryta.

Nepřítomnost naděje odpovídá přítomnosti vnitřní zkušenosti smrti bližního a naopak, nepřítomnost vnitřní zkušenosti; tedy nepřítomnost možné bytostné nejvlastnější individualizace lidského pobytu; odpovídá přítomnosti naděje, že k smrti nedojde. Jedinečnost lidského pobytu se tak nemůže odvolat na naději a naděje se nemůže odvolat na vnitřní zkušenost se smrtí bližního.

Je to stejné, jako když se u smrtelného lůžka setká přeživší se zemřelým. Přeživší sdílí *Smrt* bližního. Po svém; autenticky nebo neautenticky; prožívá ztrátu, beznaděj. Současně možná intenzivněji vnímá nepřítomnou přítomnost budoucí *Smrti* své vlastní. Naděje se tak může upínat ke smyslu *Smrti* jako takové, což nemá příliš velkou spojitost s ontologií lidského pobytu, ale spíše s jakýmsi přesahem k posmrtnému životu.

Jediné východisko z výše naznačené antinomie lze nalézt poukázáním na víru. Naděje je vpravdě existenciál vztahující se k víře,¹⁶⁹ naděje jako existenciál víry provázela například Komenského po celý jeho osobitý život. Jestliže budeme chápat naději jako existenciál víry, pak v takovém případě výše naznačený rozpor mizí, protože ve víře směřujeme k věčnému životu.

¹⁶⁹Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad. Praha, 1990, s. 137: „Unamuno, který podle slov svatého Pavla vidí ve víře ‚podstatu věcí, jichž se nadějeme‘, znovu objevil, že naděje je nezměrně víc než pouhý pocit člověka...”

K sebeuskutečnění resp. k završení ve *Smrti*, tedy přesně k tomu, k čemu ve smyslu naplnění a završení lidského pobytu zpravidla nedochází.¹⁷⁰

Noeticko-logické zdůvodnění nezbavuje heideggerovskou úzkost existenciálního opodstatnění. Dokonce zde můžeme vyjádřit vzájemný soulad obou myslitelů v tom smyslu, že taková sebeuskutečňující nebo završující tendence lidského života; k níž přispívá úzkost orientovaná podle Landsberga i Heideggera na přežití; vlastně odpovídá nejvlastnější možnosti bytí ke konci lidského pobytu.

Víme přece, že existenciál úzkosti vztahující se k fenoménu *Smrti* není odlišný od struktury lidského pobytu, jenž je zastřešen ontologickou *Starostí*. Lidskému pobytu jde bytostně o své bytí a to znamená, že se trápí neurčitostí vrženosti pobytu k možnosti smrti. K možnosti už nebýt, která ruší všechny ostatní možnosti. Jestliže tedy existuje takováto nevlastnější nezastupitelná možnost, pak táž nejvlastnější a nezastupitelná možnost se musí vztahovat k možnosti být.

„Úzkost ze smrti je úzkost ‚z‘ nejvlastnějšího, bezeztažného a nepředstižného ‚moci být‘.“¹⁷¹

Je to tedy úzkost bytostně orientovaná na nejvlastnější možnosti bytí, zároveň zásadně odlišná od úzkosti z totality bytí, jak ji pojímá Lévinas. Přestože Lévinas ve své filosofii průběžně brojí proti heideggerovské filosofii „neutra“; jak nazývá stále sílící pozici pozdního Heideggera; jsou to právě analyzované aspekty každodennosti obstarávání a dominantnosti neurčitého „ono se“, které činí z bytí lidského pobytu totalitu veřejného ekonomického výkladu, což jinými slovy Lévinas vyjadřuje takto:

„*Ekonomická existence (stejně jako animální existence) pobývá – navzdory nekonečnému rozsahu potřeb, které umožňuje – ve Stejném. Její pohyb je dostředný.*“¹⁷²

Komparaci osamocení lidského pobytu vztahujícího se k fenoménu *Smrti* lze vymezit k sociologické části procesu umírání i ke zkušenostní části vnitřního prožívání smrti druhého pouze negativně. *Smrt* patří jen, nejvlastněji a nepředstižně osamocenímu lidského pobytu, který vyvázán z každodenního obstarávání a ze vztahů k druhým čeká

¹⁷⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 280: „Většinou končí nenaplněn, nebo rozpadlý a vyčerpáný.“

¹⁷¹*Tamtéž*, s. 287.

¹⁷²Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. Oikymenh. Praha, 1997, s. 154.

sám na sebe. Lidský pobyt je plně odkázán na svou nejvlastnější možnost být, existovat. Nepředstíže může v každém okamžiku lidský pobyt dožít možnost naprosté nemožnosti pobytu.¹⁷³

Než se vyjádříme k tomu, co v sociologicko-zkušenostně-ontologické úvaze můžeme ve vztahu k *Smrti* pozitivně komparovat, tedy problematiku *Smrti* bližního, obraťme pozornost zpět k ontologické úzkosti při položení otázky: Je *Smrt* bytostně součástí lidského pobytu (Heidegger), nebo je lidskému životu cizí (Landsberg)?

„Zajímavé je, že tam, kde nelze rozhodnout o cizím a tím, co je naším, tam se nachází bezdomoví (die Unheimlichkeit). Znamená to, že se musíme učit vlastnímu a musíme se učit i cizímu... nejvíce úzkosti a odcizení cítíme tam, kde je vše stejnostejné: na dálnicích, na sídlištích, v nemocnicích... proto máme strach z člověka, který nemá výraz, proto nás děsí neurčitost smrti atp.“¹⁷⁴

Asi je vzácností jednoduchá jednota prostého usebrání. Disipujeme a ztrácíme se v každodennosti a pokud nastane chvíle, kdy je nám ona jednota zpět otevřena, je součástí našeho zkušenostně-zážitkového obsahu prožitek vnitřní zkušenosti privace, která kromě přítomného prožitku zasahuje naši bylost i budoucnost.¹⁷⁵

„... jedná se o nedostatek původního celku, který pociťujeme silně a jednoznačně, i když někdy přesně nevíme, co nám vlastně chybí. O chybění však není žádné pochybnosti. To, co chybí skutečnosti, kterou jsme prožili, jsou vždy naše bytostné možnosti, které byly potlačeny, zůstaly nevykonány, naopak byly zatlačeny na samo dno naší duše, to se nám pak objeví ve snech.“¹⁷⁶

Naše vnitřní zkušenost se *Smrtí* bližního je skutečnost. Ale vedle již spolusvětem orámované a popisované nepřítomné přítomnosti *Smrti* naší vlastní, současně přítomné nepřítomnosti zemřelého bližního, vyvstávají náhle do zjevu neuskutečněné možnosti například v tom, co jsme svému bližnímu nestihli říct nebo co jsme nedokázali napravit, urovnat. V tomto smyslu lze zopakovat, že lidský pobyt zůstává osamocený a odkázaný sám na sebe.

¹⁷³Heidegger, M.: *Bytí a čas. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 287.*

¹⁷⁴Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 56.*

¹⁷⁵*Tamtéž*, s. 42: „Žijeme v prapůvodní možnosti být se sebou samým v jednotě, ale ztrácíme ji blouděním v každodennosti, získáváme ji zpět, proto pociťujeme její chybění, jsme tedy privováni.“

¹⁷⁶*Tamtéž*, s. 34.

„Jsa svoboden pro své nejvlastnější, se zřetelem ke konci určené možnosti, to znamená pro pro možnosti pochopené jako konečné, odvrací pobyt nebezpečí, že by ve svém konečném porozumění existenci nedbal existenciálních možností druhých, které ho přesahují, a tedy předstihují, nebo že by je násilně přizpůsoboval svým – a připravil se tak o svou nejvlastnější faktickou existenci.“¹⁷⁷

Fenomén *Smrti* má jako nepředstížený existenciál lidskému pobytu dopomoci k odhodlanosti. Otevřít se svým nejvlastnějším možnostem dříve, než budou smrtí všechny možnosti zrušeny. Tímto způsobem se vlastně Heidegger snaží vyjádřit to, co mu Landsberg filosoficky vytýká. Tedy naplnit odhodlanost k otevřenosti být celý v existenciálních modech víry, lásky a naděje. Přirozeně nejen v nich. Tuto bytostnou humanizaci (Landsberg), autenticitu (Heidegger), interpretuje druhý jmenovaný posléze skrze svědomí, chápané jako dosvědčení pobytu samému k existenciální možnosti autenticky „moci být“.¹⁷⁸

Pozitivní komparaci sociologicko-zkušenostně-ontologické problematiky *Smrti* lze učinit ve spojitosti se *Smrtí* druhého. Zde se totiž proces umírání a vnitřní zkušenost se *Smrtí* bližního zpřítomňuje v neautenticitě lidského pobytu, neboť se shoduje s jeho základní strukturou, v níž existence a fakticita upadá do každodennosti. Již jsme naznačili v úvodní sociologické části, že *Smrt* v současné době není téma ke každodenním debatám,¹⁷⁹ umírá se denně a neurčitě „ono se“ zakrývá její specifický charakter. *Smrti* se vyhýbá. Vnitřní zkušenost má rovněž často podobu neautenticity. Ač to zní odvážně, řekla bych, že mnohem více při *Smrti* bližního než při *Smrti* druhého, která se nás bezprostředně nedotýká.

Autenticita okamžiku *Smrti* se nás totiž při *Smrti* bližního dotýká mnohem intenzivněji, čímž při zpřítomňování vnitřní zkušenosti *Smrti* bližního vstupují do zjevu všechny možné nerealizované možnosti, zejména takové, které zůstaly ve vztahu k zemřelému nedořešeny. Z těchto možností přichází ke slovu výše popsaná privace. V neposlední řadě časová interpretace existenciálů toto zpřítomňování zkušenosti (skutečnosti) považuje za neautentické.¹⁸⁰

¹⁷⁷Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 300.

¹⁷⁸*Tamtéž*, s. 304.

¹⁷⁹Pozn.: to se nyní v souvislosti s pandemickou situací mění, smrt „s covidem“ je denním hlavním tématem zpráv.

¹⁸⁰Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 76.

Konkrétně se vytěšňování *Smrti* dále projevuje přístupem k umírajícím. Opět lze poukázat na negativní shodu komparovaných pohledů. Ontologicky vládne každodennost tak, že umírajícím se spíše namlouvá, jak se všechno spraví a co všechno v životě ještě obstarají nebo prožijí.¹⁸¹

Toto utěšování v „péči o druhého“ se již kriticky nahlíží. V hospicích se odbornému personálu s ontologickým vhladem daří eliminovat tyto projevy bytostného klamu.¹⁸²

Vnitřní zkušenost pozůstalého postrádá analogické porozumění tomu, co prožívá umírající při příchodu nejvlastnější a nepředstízné možnosti už nebýt. Taková vnitřní zkušenost; přes veškeré projevy náklonnosti k bližnímu a soustrasti k ostatním pozůstalým; zůstává v modu neautenticity, nemůže být analogicko-autentickým vnitřním prožitkem zemřelého.

Úzkost a děs ze *Smrti*, jinak řečeno hrůzná obava z ničeho a z toho, že již žádné možnosti před námi nejsou a nebudou, provázela písemně i mezi řádky všechny autenticko-neautentické a onticko-ontologické roviny této kapitoly. Primárně se věnujeme těm sdíleným fenoménům, které již nevykazují známky neurčitosti ve společenském chápání veřejného výkladu. Jsou to spolusvěty nebo sdílené fenomény *Rodina, Práce, Exekuce, Schizofrenie, Vězeňství, Bezdomovectví*.

Vedle nesporné tendence lidského pobytu k individualismu jsme poukázali na rodící se a významně sílící sdílený fenomén *Stáří* a na sdílený fenomén *Umírajících* v terminálním stadiu. Oba tyto sdílené fenomény se vplétají mezi již dobře známé spolusvěty a svou povahou se specificky přibližují možnosti rozumět fenoménu *Smrti*, čímž mohou významně ovlivnit onticko-ontologickou a neautenticko-autentickou budoucí podobu všech mezilidských sdílených fenoménů ve světě vůbec, kde se umírá.

4.3 Smrt – jediná jistota?

Přiblížme problematiku *Smrti* ještě z jednoho dalšího úhlu pohledu, jenž má atributy tzv. vědecké filosofie a která se v zásadních otázkách poměrně zřetelně vymezuje vůči

¹⁸¹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymenh. Praha, 2018, s. 290.

¹⁸²Šiklová, J.: *Výhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 67: „Hospice... dříve domy milosrdenství, dnes je však hospic zpravidla zdravotnické zařízení, jehož pracovníci jsou speciálně vyškoleni pro péči o osoby v terminálním, konečném stadiu života, které už nelze ovlivnit léčbou. Pacienti tam mohou být se svými blízkými sami v jednom pokoji. A současně mají blízko odborný personál...“

ontologii pobytu. Také Payne nemohl předpokládat současné pandemické ovzduší a ve shodě s ostatními reflektuje, že se člověk problematice *Smrti* vyhýbá.

Hned v úvodu své knihy na toto téma spojuje *Smrt* s krizí, a kromě prostého uhýbání před ní konkretizuje rafinovanější způsoby vyhýbání se tomuto fenoménu. Zevrubně řečeno, buď akceptujeme *Smrt* jako naprostý konec, který se nás netýká, anebo se nás *Smrt* týká, avšak nejedná se o úplný konec a my si můžeme směle namlouvat, že právě naše pokračování bude mít po *Smrti* snesitelný průběh. Nakonec připomíná, že různé náboženské sekty, ale i teroristické skupiny výše zmíněné jednotlivé rafinované způsoby při získávání svých členů slučují.¹⁸³

Na úvod této komparace rozpoznáme, že to, co ontologie pobytu vnímá jako hrozbu, tedy výkonovou dobu přemocňování (Hogenová), je v Payneho pojetí radikální kritičnosti základem, neboť chceme-li se vyhnout upadání zpět do mýtu,¹⁸⁴ pak musíme v radikální kritičnosti nejen vydržet, ale její úsilí nesmí polevit, přičemž společným ontologicko-radikálně kritickým jmenovatelem je tázání (zetén).¹⁸⁵

Radikalizace a hloubka tázání je v Payneho filosofii skepsis hlubší tím více, čím více mají zjišťovací otázky obecnější, zároveň trojí ráz – zvláště na pravdu, krásu a dobro. Po kritice pojmosloví¹⁸⁶ přechází dále text v soustředěnost na prožitek a jeho naplněnost.¹⁸⁷ Vše nakonec vyústí v potřebu zpřesnit pojmosloví slovesem mimo jiné také s ohledem na afektivní pozadí každého prožitku.¹⁸⁸ Tím zároveň vysvětlujeme, proč je název této podkapitoly otázkou, neboť Payne se nakonec zcela odklání od heideggerovského pojetí fenoménu *Smrti*, *Smrt* jako takovou zpřesňuje pojmem *Umírání* a na vědecké bázi s akcentem na jistotu *Smrti* se věnuje procesu *Umírání* a prožitky v něm obsaženými.¹⁸⁹

Komparaci lze v podstatě provést konfrontací jejich onticko-ontologických postojů k danému tématu, neboť zatímco výše uvedený Lansdberg existenciály mísil

¹⁸³Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 12.

¹⁸⁴*Tamtéž*, s. 18: „... zatímco kritika je bytostně xeno-filní, xeno-fobie ovládala mýtus a strhuje i nyní každého, kdo se k němu navrátí... (vlastně je rys xeno-filie a xeno-fobie poměrně jistým kritériem toho, kdo kam spadá).“

¹⁸⁵*Tamtéž*, s. 18-19.

¹⁸⁶*Tamtéž*, s. 20.

¹⁸⁷*Tamtéž*, s. 42.

¹⁸⁸*Tamtéž*, s. 38.

¹⁸⁹*Tamtéž*, s. 138: „Jediným východiskem tak je, že smrt má svůj příběh a že tudíž smrt samotná je vlastně událostí svého druhu. Daleko vhodnějším výrazem pro tuto událost je pak ‚umírání‘ s tím, že ‚umírání‘ v sobě zahrnuje všechno to, co v nás probouzí pocit ošklivosti daleko spíše než skon samotný.“

s existenciálními způsoby, Payne je ve svém pojednání o *Smrti* jako jediné jistotě k Heideggerovi stále více kritičtější. Existenciály jako takové s existenciálními způsoby prožívání nejen směšuje, ale mnohdy je přímo odmítá, respektive věnuje se jim, zdá se, v režimu „ono se“ klouzajícím po povrchu a chápe je jako nepodstatné, ne-li nesmyslné.

Takovým shrnujícím dokladem je například komentář k heideggerovské nicotě v kontextu „ošklivosti“ umírání¹⁹⁰:

„Proti důrazu Martina Heideggera na nicotu coby zdroj úzkosti a na to, že tuto úzkost je třeba vydržet, nabízí tato úvaha řešení jiné. Předně odedávna platí, že „nic není“ a že to, co není, nelze myslet či dokonce ztotožnit s bytím; avšak pak se to ani nedá pokládat za zdroj obav: obávat se ničeho čili toho, co není, by byla čirá hloupost.“¹⁹¹

Zde se souběžně v souvislosti s utrpením při *Umírání* vede polemika nejen s nicotou, ale také s údajně nekritickým přejímáním zavedeného rozdílu mezi úzkostí a strachem. Kierkegaard vymezil úzkost jako bezpředmětnou, strach je naproti tomu předmětnou hrozbou z něčeho. Heidegger z toho vychází a psychologové to nekriticky přejímají.¹⁹²

Tyto prožitky podle Payneho splývají, *Umírání* způsobuje bolest, smutek, strach.¹⁹³

„Avšak je takový rozdíl vůbec nosný? ... Konec konců potud, pokud se ony pocity vyjádří místo jména ve slovesné podobě, žádný rozdíl již najít nelze...“¹⁹⁴

Payne má na mysli slovní spojení „trápí mě, že...“, „bolí mě, že...“, „děsí mě, že...“ a jeho závěr je takový, že vztah k *Umírání* je přítomným dějem prožitku se směsí chorobné bolesti, chudobou způsobeného smutku a strachu ze samoty.¹⁹⁵

Své úvahy k problematice *Smrti* Payne rozvíjí i v psychologické rovině s akcentem na hřích. Vedle odkazů na biblické texty tvrdí, že:

¹⁹⁰Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 139: „Každé umírání je provázeno některými prožitky vesměs záporného obsahu, přičemž tyto prožitky jsou zdrojem toho, že umírání vzbuzuje odpor v každé lidské bytosti.“

¹⁹¹*Tamtéž*, s. 151.

¹⁹²*Tamtéž*, s. 141-142.

¹⁹³*Tamtéž*, s. 141.

¹⁹⁴*Tamtéž*, s. 142.

¹⁹⁵*Tamtéž*, s. 142-143.

„...válka totiž překvapivě vrací společnosti onen kýžený referenční bod a díky tomu i proporcionalitu hodnotového žebříčku.“¹⁹⁶

V neposlední řadě se věnuje vědeckým studiím těch, kteří se ocitli v kómatu.

„Poslední chvíle před smrtí prozrazují zvláštní bohatství a pokládat tudíž smrt za pouhý propad do nicoty tak zcela nelze: je tomu dokonce naopak tak, že když se někdo se smrtí takto na dotek setkal a vrátil se zpět, ztratil z ní strach a našel lásku k lidem kolem sebe i chuť něco pro ně udělat.“¹⁹⁷

Popis takových prožitků, kdy okolí pokládá pacienty v hlubokém kómatu za zesnulé, je nesmírně zajímavý. Payne se analýze těchto prožitků věnuje v závěrečné části své knihy a vědecky je třídí do mechanické, semantické a hermeneutické roviny.

„...klíčovým momentem bývá setkání a dokonce přímo přivítání někým, kdo má téměř ve všech vyprávěních řadu shodných vlastností: 1. nemá žádnou určitou podobu kromě jasně zářícího světla a bývá tak pokládán za světelnou bytost; 2. je vybavený svobodnou vůlí a úžasnou mocí takového rázu, že jí nelze odporovat; 3. je moudrý, laskavý a vstřícný, shovívavější než kdokoliv z lidí a vyzařující pokoj i radost; 4. liší se od vešerého jsoucna, což bývá vyjádřeno jeho vznešeností i onou hranicí mezi ním a námi; 5. za onou hranicí se rozprostírá též vytoužený ráj plný štěstí leckdy v podobě města plného ruchu; 6. každého osloví a vybídne k tomu, aby prošel i zhodnotil svou minulost a aby se pak raději vrátil zpět; 7. všichni ti, kteří takové setkání měli, jsou po probuzení obdařeni chutí k životu a život i služba druhým je baví. Všechny tyto prožitky bývají obvykle provázeny též kajícností nad vlastními prohřešky a zejména pak nad tím, že ony prohřešky měly za následek ublížení druhým...“¹⁹⁸

Nakonec splynutí s tělem u přeživších provází prudký náraz s opětovným probuzením bolesti i schopnosti pohybovat se, čímž uzavíráme exkurs k tomuto pojetí¹⁹⁹ s dovětkem, že:

„... zahrnuje též zkušenosti těch, kteří prošli extrémními okolnostmi a zachytili pro nás něco, co by nám jinak zcela uniklo: zvláštním případem jsou pak stavy, kdy někdo upadl

¹⁹⁶Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 151.

¹⁹⁷*Tamtéž*, s. 163.

¹⁹⁸*Tamtéž*, s. 166-167.

¹⁹⁹*Tamtéž*, s. 169.

do hlubokého kómatu a pak se z něj probral. Navzdory tomu, že tyto postřehy jsou cenné... odvodit tímto způsobem jistotu o vlastní smrti žádným způsobem nelze.“²⁰⁰

Zajímavé jistě je, že *Smrt* vzaly na vědomí všechny lidské archetypy.²⁰¹ Nyní přistoupíme ke komparaci samotné, jestliže nám to dovolí tyto onticko-ontologické odlišnosti. Z výčtu výše předestřených zaměření, skrze něž Payne dospívá k jistotě *Smrti*, chápeme, že se ocitáme ve zcela jiném bádání, než kterému se věnuje Heidegger v ontologii pobytu.

Zásadní shodu obou myslitelů můžeme spatřovat v naléhavosti nevyhýbat se²⁰² otázkám *Smrti* již od útlého věku (Hogenová). V tomto se tyto odlišné inspirativní přístupy přesvědčivě shodují a v podstatě lze říci, že se hledají cesty, jak skrze fenomén *Smrti*, respektive skrze prožitky *Umírání* přimět lidské životy k autenticitě bytí pobytu (Heidegger), k radikální racionální skepsis s akcentem na pravdu, krásu a dobro (Payne).

Přirozeně se nabízí otázka, která cesta k takovému cíli vede ve smyslu naplněnosti, nikoli tedy ve smyslu precizace ontologicko-vědeckého pojmosloví. Zde se již oba filosofické přístupy znatelně rozcházejí a tuto podkapitolu uzavřeme úvahou v čem.

Již bylo připomenuto, že radikální skepsis je až příliš orientovaná na výkon s hrozbou podlehnutí současnému trendu „přemocňování“ (Hogenová), současně klade důraz na vytěsnění nudy²⁰³ z takových životů (Payne), kterou naopak Hogenová pokládá za nedílnou součást prožívání prodlévání lidského pobytu v nicotě, v níž se mohou posléze zrodit bytostné otázky.

Další opačný náhled se vztahuje k radikálnímu, respektive bytostnému tázání. Radikální tázání má podle Payneho vždy velmi silný prožitek nabývající afektivní podoby,²⁰⁴ naopak bytostné tázání má charakter odlišný od tendence k uskutečnění, neboť bytostné tázání, kam patří otázka *Smrti* především, k obstarávajícímu uskutečnění nesměruje. Není

²⁰⁰Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 136.

²⁰¹*Tamtéž*, s. 117-131: „Každý ze čtyř archetypů poskytuje určitou záchranu před smrtí či přesněji, před averzí k ní. Tato averze je překonávána některou z exaltovaných nálad s tím, že náladu triumfální poskytuje archetyp lovce a že pastevec nás obdarovává muzikální náladou; nálada snově narkotická pak vyvěrá z odkazu česače a rolník v nás zase rozněcuje erotickou náladu se všemi důsledky. Povznášející nálady se mohou kombinovat mezi sebou.“

²⁰²*Tamtéž*, s. 150: „... smysl života vyžaduje zabývat se vlastní smrtí vůbec... zabývat se jí v mladém věku... na sklonku života je již pozdě.“

²⁰³*Tamtéž*, s. 109: „... nuda je tudíž hlavním prožitkem každého, kdo v sobě potlačil radikální tázání i tázání vůbec...“

²⁰⁴*Tamtéž*, s. 109.

primárně afektivním nábojem nebo afektivním pozadím vztaženým k uskutečnění obstarávání. Je původní možností.

Zatímco tázání se na fenomén *Smrti* přivádí na světlo možnosti, které budou *Smrti* zrušeny, pak útrpné prožívání *Umírání* ve smyslu uskutečnění, v němž samozřejmě splývá úzkost se strachem podobně jako den a noc, tyto možnosti již nijak neosvětlí. Zbývá tedy soustředit se na psychologii *Umírání* čerpající ze zvolené cesty radikální skepsis:

„Zde se pak ukazuje cesta docela jiná: ten kdo se vyhne hříchu s tím, že hříchem je útěk před pochybností i tázáním směrem k jistotě, získá skrze ono tázání zvláštní bohatství života prostě tak, že jeho život již není nudný díky gejíru dalších a dalších postřehů všech podob. Kromě toho pak tehdy, když ho jeho vlastní umírání přece jen dožene, přivítá své umírání vstřícně a těší se na prožitky přesahující veškeré prožitky dosavadní.“²⁰⁵

Jiná teze inklinující k psychologii *Umírání* odkazuje ke schopnosti do posledních chvil žasnout:

„Ovšem smrt blížící se coby umírání má opět povahu tázání s tím, že takto obrozené tázání onen hřích drtí a nutí člověka vrátit se ke zdroji samotnému; jinak vyjádřeno, vyhnout se hrůze i dalším průvodním pocitům tváří v tvář smrti se podaří leda tomu, kdo si uchová schopnost žasnout až do posledních chvil...“²⁰⁶

Sílící výčet kritických postojů k Heideggerovým i Landsbergovým závěrům se objevuje také v námitce, že bez empatie nemůže člověk pochopit vlastní smrt díky *Smrti* přítele:

„...empii mohou mít mezi sebou lidé jen tehdy, když jejich prožitky jsou alespoň zčásti podobné, avšak když se s tím, kdo jde smrti vstříc, setká někdo, kdo má ke smrti daleko, pak posledně jmenovanému klíčové prožitky scházejí a takový člověk není s to pochopit vůbec nic.“²⁰⁷

Dejme tedy slovo Heideggerovi, abychom z druhé strany jinak vyložili výše uvedené onticko-ontologické odlišnosti. Zmínili jsme, že fenomén *Smrti* přivádí na světlo

²⁰⁵Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 152.

²⁰⁶*Tamtéž*, s. 151.

²⁰⁷*Tamtéž*, s. 135.

možnosti, které budou *Smrtí* zrušeny,²⁰⁸ dále že bytostné tázání, kam patří otázka *Smrti* především, k obstarávajícímu uskutečnění nesměruje²⁰⁹ a je původní možností ve smyslu existenciálu rozumění.²¹⁰

Komparovat tak Payneho *Umírání* s Heideggerovým fenoménem *Smrti* je velice obtížné, neboť ontická vědecká psychologie se vztahuje k uskutečnění možnosti *Umírání* s popisem takového útrpného prožívání, zatímco ontologie pobytu chápe v rozumějícím se přibližování možnost *Smrti* jako zvětšující se. Nikoli jako očekávající proměnu v uskutečnění, nýbrž jako předběh ve smyslu možnosti vlastní, autentické existence.²¹¹

Když se k tomu přidruží výkladové asociace některých pojmů, které se sice nápadně podobají tomu, co říká ten druhý, ale s významem takřka opačným podle existenciálně-existenciální interpretační pozice prvního, pak je zapotřebí pokusit se takové pojmy nebo slovní spojení uvést na pravou míru.

Tak například v ontické sféře slovní spojení radikální skepsis může navozovat dojem, že je souladné s ontologickým principem vzdát se sebe samé, neboť neustálá radikální pochybnost a kritika přece nemůže vyústit v nic jiného než vlastně všeho se vzdát. Radikální skepsis se však nechce ničeho vzdát, naopak si činí nárok na uskutečnění možnosti zbavit se mýtů. Pohlčena sama sebou svým neustálým výkonem radikálního racionálního tázání si chce radikální skepsis udělat jasno v jistotě *Smrti*, a dokonce nad touto jistotou do poslední chvíle řízeně žasnout.

Že takový neustálý radikální výkon tázání jen stěží může rozpoznat bytostné otázky, se neautenticky zakrývá tím, že se poznáním dovozuje, že zjišťovací otázka má významnější postavení než otázka doplňovací a čím více jsou ty první otázky zaměřeny na obecnější trojrázovitý charakter pravdy, krásy, dobra, tím přesněji cílí.

²⁰⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymen. Praha, 2018, s. 300: „Svobodné vystavení se vlastní smrti v předběhu osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech, a to tak, že mu teprve umožňuje faktické možnosti, které před onou nepředstižnou předcházejí, vskutku autenticky pochopit a zvolit.“

²⁰⁹*Tamtéž*, s. 298: „Smrt jako něco možného má ze své možnosti ukazovat co možná nejméně. Naproti tomu v bytí k smrti – má-li vůbec ve svém rozumění odemykat tuto charakterizovanou možnost jako takovou – musí pobyt této možnosti neoslabeně jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet.“

²¹⁰*Tamtéž*, s. 175: „Možnost jako existenciál je naproti tomu nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu; zprvu ji lze – jako existencialitu vůbec – předestřít jako problém. Fenomenální půda, na níž bychom ji byli vůbec s to spatřit, se nám nabízí v rozumění ve smyslu odemykajícího ‚moci být‘.“

²¹¹*Tamtéž*, s. 298.

V tom tkví, zdá se, zásadní odlišnost, neboť tázání na platformě radikální skepsis již pracuje s poznáním,²¹² precizuje poznatky. Jinými slovy je takové tázání od počátku svázané určitostí, odvozené od bytostných možností. Naopak bytostné tázání se zprvu zmítá v rozumějící neurčitosti,²¹³ kterou je třeba vydržet a tato nicota, která podle Payneho není a není tak mít z čeho úzkost, je naopak zdrojem všeho poznání, jak se pokusíme naznačit v další kapitole úvahou o *Tajuplném světě*.

Z druhé strany může působit nesrozumitelně známé ontologické tvrzení, že člověk se musí uskutečnit, respektive je to jeho úkolem. Analytika pobytu dovozuje, že autentická možnost se jen „zvětšuje“ a k očekávanému uskutečnění nesměruje. I zde vnímáme propletenost existenciálně-existenciálních interpretací obou myslitelů. Existenciálně je možnost možností jedině tehdy, když možností zůstane a jedině tak jako původní možnost odemyká možnou autenticitu lidského pobytu.

Jestliže například chápeme existenciál odhodlanosti jako zakládající strukturní možnost autenticity lidského pobytu, pak bez její možnosti by nebylo možné v existenciální rovině nic dalšího uskutečnit. To znamená, že lidský pobyt je autenticky odhodlán, když je již v předběhu ontologicky odemčen pro tuto možnost. Existenciální ontické uskutečnění se již vztahuje k obstarávání na původním základě možnosti odhodlanosti, pokud si ji právě jako možnost lidský pobyt zachoval, v předběhu ji porozuměl a tedy „zvětšil“.

Aby těch možných výkladových nedorozumění nebylo málo, tak výraz „zvětšil“ asociuje „přemocňování“, přestože ontologicky výraz „zvětšil“ znamená „vzdát se“, pustit tu kterou možnost k sobě tak, jak je a nejlépe tak, aby měla nejvíc bytí ve smyslu ontologického komparativu.

Fenomén *Smrti* tak ontologicky odemyká možnosti autentické existence, zatímco jistota ontického *Umírání* podléhá vyčerpání a nenaplněnosti, aby se nakonec ve světle svědectví přeživších kóma vrátilo v přechodové fázi k neuskutečněným možnostem jako ke svému původnímu existenciálnímu základu.

²¹²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 84: „... poznáváním získává pobyt nový bytostný postoj ke světu vždy již v pobytu odkrytému.“

²¹³*Tamtéž*, s. 177: „Toto rozvrhování nemá nic společného se zaujímáním postojů k předem vymyšlenému plánu, podle něhož si pobyt zařizuje své bytí, nýbrž pobyt se vždy již rozvrhnul... Pobyt si, dokud je, vždy rozuměl a stále rozumí z možností. Ze rozumění má charakter rozvrhu, znamená, že to, v čem se rozumění rozvrhuje, totiž možnosti, není samo tematicky uchopeno. Takové uchopení odnímá rozvrženému právě jeho charakter možnosti a snižuje je na určitou tematicky miněnou danost, zatímco rozvrh si ve svém rozvrhování předestírá možnost jako možnost a dává jí tak být možnosti.“

5. Časoprostorová analytika pobytu

Víme, že se v jakémsi situačním rámci nejen nacházíme, ale také jej utváříme svou rolí.²¹⁴ Stále více si uvědomuji, jaké jsem měla obrovské štěstí, že mohu studovat filosofii ve svobodném prostoru. Mám na mysli možnost studovat „na hogenovském ostrůvku svobody.“ Vztahovat se ve svých úvahách k celkům bez marga a sdílet myšlenky o kultivaci obzoru z celku světa (Pešková).²¹⁵

Zdá se, že filosofie bez ontologického základu dnes s vědou často splývá. Zejména v tom, že je zapotřebí *der Zugrifi*, tedy intenci zaměřit na svou povahou hmatatelné²¹⁶ výsledky, aby ten který filosof nebo vědec mohl ve své práci pokračovat. To, co je dnes společné a v podstatě splývající, jsou takto nastavené projekty. Základním poselstvím ontologické filosofie je kultivovat obzor a posvítit si na to, oč skutečně běží (Pešková).²¹⁷ Taková snaha je dnes v podstatě z jakékoli projektové soutěže předem vyloučena. Proč?

Soustředěnost se fatálně přesouvá a vzdaluje od původního celku světa k účelově vázaným projektovým prostředkům. K čemu? K jednotlivostem, s orientací na požadované dílčí výsledky k předem dané srozumitelnosti společenské poptávky. Ontologická potřeba je právě toto problematizovat, nezaměnit původní téma celku světa a jeho bytostných otázek, jež klade.²¹⁸

*„Ukazuje se, že základem vzdělanosti musí být probouzení našich studentů pro privaci spravedlnosti z celku bez marga, nikoli jen z logiky koherence aktu a systému, jenž je předem vytvořen.“*²¹⁹

Vztahování se k celkům bez marga umožňuje nalézat odvahu k váhavé zdrženlivosti. Jde o bytí, které se musí vydržet. Tato heideggerovská „dlouhá chvíle“ přitom současně otevírá netušené horizonty. Jinými slovy umožňuje být tam, kde se vše ostatní zakládá.

²¹⁴Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad. Praha, 2000, s. 104: „V situacích se sice nalézáme chtíce nechtíce, avšak na ně také svou aktivitou působíme, a tím je měníme a vytváříme.“

²¹⁵Pešková, J.: *Vztah filosofie a speciálních věd*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 35.

²¹⁶Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 80: „V této souvislosti je nutné promluvit o podivném německém slově *der Zugrifi*, které často Heidegger používá. Znamená něco podobného jako násilné pojmání něčeho, co je předem určeno a dirigováno metodou tohoto uchopování. To je ovšem jen vědecký postup, který *der Zugrifi* využívá jako základ svého poznávání světa.“

²¹⁷Pešková, J.: *Vztah filosofie a speciálních věd*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 35.

²¹⁸*Tamtéž*, s. 35.

²¹⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 48.

„Nehnout se z místa svého místa“, jednoduše cítit podstatnou minulost, *die Gewesenheit*.²²⁰

„Pro staré Řeky bylo velmi důležité místo, každá věc tíhla ke svému pravému místu, ke své přirozenosti, kam patří bytostně. Proto i místo muselo mít své místo, což se nakonec vysvětlilo, poněkud složitě, ve fenoménu chórismós. Chórismós je podmínkou pro místo nás samých ve vztahu k třetímu patočkovskému referentu, bez prožití chórismu nevstoupíme do třetího životního pohybu. Problém je jen v tom, že toto místo je nicotou, bytím samým. Jen tento druh samozřejmosti může zakládat život v pravdě, vše ostatní, je jen nějaký druh zdání, tak trochu lež. Patříme prostoru, ale patříme také času.“²²¹

Není pravdou, že poselstvím filosofie je problematizovat jsoucí a připomínat celostní prazáklad? Nemáme někdy pocit, že se dnes obor s názvem filosofie tak trochu stává závislou produktivní vědou? Ontologii odmítáme, protože téměř nic z toho se v obstarávající mašinérii neukazuje jako potřebné. Tím se autentický pobyt vytrácí, disipuje. V situačním vymezení, v němž se nacházíme, nejsme v každodenní průměrnosti přítomni, ačkoli nás každý může rozpoznat jako produkující nebo produkované podsunuté možnosti. Zdá se, že si všechno můžeme koupit. předbíháme svobodu. Nesmíme pospíchat, nabádá Hogenová. Patočka by nám k tomu pro výstrahu řekl, že:

„lásky, absolutně sebezapomenutá láska a dobrota je v podobné pozici jako bytí, které odhaluje to, co jest.“²²²

Egoistickou subjektivitou v každodenní průměrnosti se přestáváme stávat pastýři bytí. Péče o duši strádá, přestáváme heideggerovsky bdít.²²³ Proč bychom měli být autentičtí, co nás k tomu nutí? Odpověď zní: nic, přestože nám kromě *Smrti* nic jiného ve smyslu nejvlastnější možnosti již nezbývá. Nabízí se otázka: žijeme dnes dobře? Domnívám se, že ta otázka je na místě. Vždyť civilizační choroby se svým množstvím a intenzitou

²²⁰Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 173: „Vlastně směřováním dopředu současně vcházíme dozadu, do minulosti, aniž si to explicitně uvědomujeme, takové myšlení je podstatné – *die Besinnung*. Jde vlastně o nálezy, o vhledy, o vhloubení. Všechna tato slova představují fenomény, k nimž dojít bez podstatné minulosti (*die Gewesenheit*) není možné.“

²²¹*Tamtéž*, s. 19-20.

²²²Patočka, J.: *Diskuse k Heideggerovi*. In: Filosofický časopis. Roč. XLIII, č. 2, 1995, s. 216.

²²³Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Oikymen. Praha, 2006, s. 41: „V bdění nad bytím nesledujeme strnulým pohledem něco, co se kolem nás vyskytuje... Bdít nad bytím zde znamená dávat pozor na bytostně se odkrývající a přitom teprve nastávající úděl bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí ohlašuje.“

začínají nápadně podobat morovým ranám v minulosti, kdy se lidem nemohlo o současných technologických vymoženostech, vědeckém pokroku a dotacích snad ani zdát.

Přesto kalkulace vytržené z podstaty a vycházející z předem objednaných systémů a struktur, nastolují pro prostého člověka odkázaného na odbornou pomoc zcela nepochopitelné otázky, například: kterého z onkologických pacientů může nebo nemůže to které zdravotnické zařízení do schváleného projektu přijmout; komu může nebo nemůže zdravotnické zařízení poskytnout tzv. biologickou léčbu; zda dítě postižené autismem může nebo nemůže využít projektových *den Zugrift* služeb?!²²⁴ „Nevhodným“ pacientům zbývá jenom svébytné a zkracující se bytí. Odpovědnost systémů a struktur *Gestell* a *Machenschaft* je „zamačlována“ (Hogenová). Poslední nadějí jsou alternativy, často postavené mimo zákon.

Jde o celosvětový problém, kde měřitelnost výsledků a úspěšnost v každodennosti ekonomického obstarávání ve srovnání s druhými pohřbívá ontologický prázák vší existence. Uzamčené horizonty upadající každodennosti se nemohou vytrhnout ze skrytosti a fenomenalizovat k budoucímu zproblematizování.²²⁵ Možná se nám daří žít lépe a některým i déle, ale jen stěží bychom mohli odpovědně říci, že žijeme dobře. To se ostatně asi nejzřetelněji ukazuje na přístupu a připravenosti ke *Smrti*.

„Může být smrt dobrá, když je koncem života? Naši předkové tento pojem znali a věděli, na rozdíl od nás, jak by měla dobrá smrt vypadat. Měla by nastat po zpovědi, přijetí svátostí, rozloučení s příbuznými. Dnes za dobrou smrt považujeme takovou, která přijde až v pozdním věku, při které netrpíme a jsou kolem nás lékaři a zdravotní sestry.“²²⁶

Anonymní systémy a struktury předem stanovily cíle, charakter a objem proplácených úkonů. Z častého vyprávění seniorů při mých dobrovolnických a přednáškových aktivitách vím, že na „celého“ člověka se dnes anonymní smluvní lékař nemá čas podívat. Především zaznamenává a vykazuje na počítači *den Zugrift* úkony k proplacení. Nepopisuji zde nějaký nahodilý stav, nýbrž realitu všedního dne.

²²⁴Pozn.: k této problematice byl nedávno do českých kin uveden francouzský film *Výjimeční*, příklad to nejen bytostně nezbytné alternativy čisté možnosti, ale také „uměleckého zakopnutí“ o schopnost bytostně se tázat, jak Hogenová popisuje moderní lidství ve své knize *Nesmíme pospíchat* na s. 55.

²²⁵Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad. Praha, 2000, s. 153. Palouš v souvislosti s touto problematikou v poznámce cituje Patočku: „Je přitom důležitá ochota kdykoli nechat své stanovisko zproblematizovat.“

²²⁶Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Kalich. Praha, 2013, s. 23.

Všechno je dnes téměř k dispozici, ale na nic, zejména na péči o obyčejné lidství, není čas a prostor.²²⁷ Změní toto „ono se“ nahlížení současná pandemická situace?

Tento problém absence autentického starání se o druhé také bezesporu souvisí se ztrátou dignity stáří jako takového.²²⁸ Současně se vytrácí zkušenost, jak ve své knize *Světověk a Časování* popisuje Palouš s téměř dokonalým vhledem do současného dění problematiky stáří v souvislosti s technizací lidského života.²²⁹ Tolik několik úvah k časoprostorové analytice pobytu.

5.1 Destrukce pojmů a tradice

Připomeňme Heideggerovo přesvědčení, že nám základní pojmy už nemusí bezprostředně artikulovat jejich životnost, neboť se následkem svého tradování svým způsobem osamostatnily a vedou tak svůj vlastní stínový život. Je třeba přistoupit k destrukci stínových pojmů.

*„V destrukci si uvědomujeme zaujatý charakter tradice a při rekursu k počátku jsme ‚u sebe‘ ve své zvláštní přítomné situaci. Když toto artikulujeme, odhalíme pohnutost života, a to v obou jeho ‚základních pohnutostech‘: ukáže se jak v podobě upadání do říše stínových pojmů a způsobů myšlení, tak i pravdivého tázání.“*²³⁰

Víme, že touto destrukcí není myšlen nějaký radikální řez zbavování se tradice, nýbrž ona zaujatost tradice je míněna spíše tak, že se tím vytrácí původní životnost tradovaného.²³¹ Jestliže nám podle Heideggera základní pojmy již nemusí bezprostředně artikulovat jejich životnost a vedou si svůj stínový život, pak totéž se musí také týkat

²²⁷Pešková, J.: *Vztah filosofie a speciálních věd*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 34: „Lékař, jehož předmětem byl pacient, kterého znal od dětství v jeho podstatných vnějších i vnitřních určeních, dovedl nakonec s menším technickým vybavením najít mnohdy adekvátnější východisko. Dnes jsou sice k dispozici kvalitnější metody, ale tím anonymních operátorů zkoumající anonymní srdce, játra, plíce atd. nemá často – jde-li o relativně jednoduché případy – metodické prostředky k postižení jednoty daných určení.“

²²⁸Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad. Praha, 2000, s. 110: „Nalézat a objevovat dignitu staroby je dnes o to těžší, oč jsou leckteré vnější okolnosti tomu nepříznivé. Tak sám rostoucí počet starých nahrává devalvací stáří: je jich stále více a jsou mezi populací staří stále vyššího věku, takže ztrácejí své někdejší ozvláštňení a tím i prestiž.“

²²⁹*Tamtéž*, s. 110: „Kampak s dřívějšími zkušenostmi! Jak snadno při těchto inovacích a kvůli nim zapadne do zapomnění to nejdůležitější, to nenahrazované a nenahraditelné, totiž samotná životní zkušenost, zkušenost prožitého života, zkušenost bolestí a ztrát, plodící především onen odstup, který stáří nabízí.“

²³⁰Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 39.

²³¹Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikymenh. Praha, 1997, s. 129: „Destrukci se tu míní odstraňování nánosu tradice pokud – a pouze pokud – zakrývá pro existenci ji samu a zbavuje ji nutnosti sebezpřisvojení.“

samotného pojmu stín. Kdo ale tuto destrukci provede? Bude to nějaký obecný duch nebo snad dokonce nějaký obecný manuál?

Odpověď může naznačit posun v otázce lidské struktury. Ještě Hegelovo „stanovisko individua“ se vyznačuje tím, že individua se vztahují k celku „*uvnitř ... jako slepci*“²³², Heidegger chápe „*základní strukturu živého ducha*“ tak, že říká, že v ní jsou „*jedinečnost, individualita aktů s obecnou platností, s o sobě trvajícím smyslem sloučený do živé jednoty*“.²³³ Tato změna tedy akceptuje odlišnost a individualitu: fakticita filosofického zkoumání a chápání už není jen nějakým druhem absolutně transparentního sebevědomí, spíše je jedinečně individuálním přítomným myšlením, snažící se chápat dějiny.²³⁴

Heidegger ve své analytice pobytu provádí destrukci pojmů a tradice filosofie jako takové. Vychází z toho, že:

„... *pobyt má nejen sklon propadat světu, v kterém jest, a zpětně se z něho vykládat, nýbrž propadá spolu s tím také své více nebo méně uchopené tradici. Ta mu bere možnost, aby se sám vedl, aby se tázal a volil. To platí v neposlední řadě... o porozumění ontologickém.*“²³⁵

Podle Heideggera má vykořenění dějinnosti pobytu pro evropské filosofování dopad ve ztracené vlastní půdě pod nohama, neboť zájem se stále více rozptyluje a soustřeďuje k těm nejodlehlejším a nejčizejším kulturám. Odtud se množí způsoby, směry a stanoviska filosofování, které bez patřičné znalosti původu pojmů a pozitivně provedené destrukci pojmů působí další zmatení lidského pobytu, v únikovém modu klouzajícím po povrchu.²³⁶

5.2 Koexistence nicoty a stínu – předontologické úvahy

K ontologickým úvahám náleží destrukce pojmů. Na pozadí destrukce pojmů nicoty a stínu lze spatřit určitou shodu mezi středověkým předontologickým postojem k Bohu a současným ontologickým náhledem ve vztahu k *Bytí*. Příkladová komparace v základní

²³²Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: G.W.F. Hegel, Werkausgabe in zwanzig Bänden, 20 díl. Frankfurt/M, 1971, s. 461.

²³³Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt/M, 1978, s. 410.

²³⁴Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 16.

²³⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 38.

²³⁶*Tamtéž*, s. 38.

ontologické pohnutosti bytostného tázání tak v různých paradigmatech nachází společné prvky koexistence.

Stín představuje slovní obrat, pojem, jsoucno, fenomén, svět, který se nejen onticky ukazuje a ontologicky dává, ale podobně jako vše, co nějak sdílíme, je také stín součástí mnohověstevně propleteného heideggerovského věnce naší existence a koexistence. Po vzoru heideggerovských úvah se nyní zabýváme jeho destrukcí.

Současně představíme jeden historický pokus o koexistenci nicoty a stínu. Domnívám se, že jsou v něm obsažené veskrze inspirující myšlenky, jež zanechaly nejen historickou, ale i dějinnou stopu ve smyslu Dasein analýzy.

Středověké předontologické tázání, jedno jedinečné individuální přítomné myšlení, snažící se chápat dějiny, nyní připomeňme. Nebudou zde koexistovat jedinečné myšlenky s obecnou platností k heideggerovsky chápanému *Bytí*, ale vztahují se ve středověku k autoritě nejvyšší, tedy k Bohu.

Představme jeden slavný středověký traktát vztahující se právě k nicotě a stínu. Proslavil se v něm Fredegisus, jenž sepsal traktát pro Karla Velikého, v němž zkoumá, zda nicota a stíny „*jsou něco nebo absence něčeho*“. Fredegisus se stal opatem u sv. Martina v Toursu poté, co jeho učitel Alcuin 19. května roku 804 ve věku 65 let zemřel. Alcuin byl, jak je dobře známo, učitel Karla Velikého a byl považován za „nejučenějšího muže moderní doby“.²³⁷

Z pohledu dějinného vyzdvihněme na tomto traktátu jednu ze základních pohnutostí heideggerovské analytiky lidského pobytu, schopnost bytostného tázání a snahu navracet pojmům původní, živý význam.

Několik úryvků z dopisu, který Fredegisus Karlu Velikému napsal, volně cituji: *Dychtivě jsem rozvažoval a zdálo se mi správné se ptát na otázku o ničem. Vždyť o nicotu se zajímá mnoho lidí, ale brzy toto téma opouštějí, aniž by vážně diskutovali, zkoumali, vysvětlovali. Rozpletl jsem mocná pouta, v nichž se věc zdála zamotaná a přivedl ji na světlo. Postaral jsem se, aby byla svěřena památce potomků pro všechny věkové kategorie.*

²³⁷Le Goff, J.: *Muži a ženy středověku*. Vyšehrad. Praha, 2013, s. 80.

Jak tedy otázka zní? Není nic nebo ne? Když člověk odpoví „zdá se mi, že to není nic“ jako by říkal, „zdá se mi, že nic není něco“. Ale pokud se zdá, že je něco, nemůže se zdát, že vůbec není. Jedinou zbývající alternativou je, že se zdá, že je to něco.

Je-li však odpověď, která zní: „Zdá se mi, že to není nic a ne něco“, pak to řešme nejprve úvahou a pak autoritou (jedinou skutečnou autoritou – božskou – sama dosahující neotřesitelného svědectví).

Rozumem chápeme, že každé konečné jméno znamená něco, například člověk, kámen, dřevo... tak jméno muž vyslovené bez nějakého rozlišování označuje univerzálnost mužů. Pokud je tedy nic jméno, je to konečný název, který něco znamená. Nyní je nemožné, aby toto konečné něco nebylo nic. Je tedy nemožné, že nic, co je konečné, není nic. A tímto způsobem lze dokázat, že nic existuje.

Nyní obrátíme pozornost na božskou autoritu, která je zabezpečením a pevným základem rozumu. Přiznává se k neotřesitelné víře, že božská moc vyprodukovala zem, vodu, vzduch a oheň, spolu se světlem a anděly a lidskou duší z „ničeho“.

A Fredegius se dále ptá: Pro koho se podrobně zjišťuje povaha věcí? Kdo uchopil bytost a povahu světla, andělů, duší? Pokud tedy nedokážeme lidským rozumem odpovědět na tyto otázky, jak můžeme dosáhnout poznání, jak velká a jaké povahy je věc, z níž ostatní čerpají svůj původ a svůj rod?

Pak je také názor mezi některými lidmi, že stíny neexistují, a že to je nemožné, aby existovaly. Snadno tento názor mohu vyvrátit z autority Písma svatého. V příběhu v knize Genesis se říká: „A stíny byly nad tváří hluboké“ (Gen. 1:2). To nelze popřít.

Ten, kdo říká, že stíny „jsou“, potvrzuje danou věc; ale ten, kdo říká, že nejsou, tím věc popírá. Podstatné sloveso má ve své povaze, že bez ohledu na to, k jakému subjektu je připojeno bez negace, je známa (bytost) existence toho subjektu. Proto když jsme v citaci řekli „byly“, stíny byly nad tváří hluboké, je věc potvrzena, že ji žádná negace neodděluje ani nerozděluje od bytí.

Všimněme si, jak neporazitelná autorita, spolu s rozumem, spolu s autoritou uznání rozumu, deklarují totéž, totiž že stíny existují.

Privěďme do otevřeného prostoru několik další pasáží z Písma. Když Pán potrestal Egypt strašlivými ranami kvůli utlačování izraelského lidu, zahalil ho stíny tak silnými, že jich bylo cítit. Nejenže zbavily lidský pohled na své předměty, ale díky své hustotě se jich mohly dotknout i ruce. Ted', co se může dotknout a cítit, musí být. Ať musí být cokoliv, není možné, aby to nebylo. A tak je nemožné, aby stíny nebyly, protože je nezbytné, aby byly, jak je prokázáno ze skutečnosti, že jsou cítit.

Když Pán učinil rozdělení na světlo a stíny, nazval světelný „den“ a stíny „noc“ (1. Mojžíšova 1:5). Pokud název den znamená něco, název noc nemůže pomoci, ale něco znamenat.

Den nyní označuje světlo a světlo je něco velkého. Pro tento den je a je něco velkého. Co pak? Neříkají stíny nic, když se na ně vztahuje jméno noc od stejného tvůrce, který na světlo nařídil den? Je boží autorita takto otřesena? Ne opravdu! Je jednodušší, aby nebe a země odcházely, než aby byla Boží autorita otřesena.

Tvůrce orazil jména věcí, které on dělal, takže každá věc je známa, když je volána jejím jménem. Nevytvořil ani nic ze svého bez svého odpovídajícího slova, ani nestvořil žádné slovo, pokud neexistovalo to, proč bylo založeno. Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že by Bůh ustanovoval zbytečná slova.

Z téhož důvodu jméno, které Bůh uvalil na stíny, nemůže se v žádném případě zdát zbytečné. Jestliže však nejsou stíny zbytečné, pak musí existovat, to věděl i David, naplněný duchem svatým, podle něho „stíny“ neznamenaají něco prázdného a podobně jako vítr jasně vyjadřují, že jsou něčím.

Poslal stíny (Žalm 105:28). Pokud neexistují, jak jsou posílány? Ptá se Fredegius: co je možné poslat a může být zasláno tam, kde to není? Ale co nikde nemůže být posláno, není nikde. Proto se říká, že stíny byly poslány, protože byly.

On dal stíny jako své úkryty (Žalm 18:11). Samozřejmě dal to, co existovalo, a dal to určitým způsobem, aby dal stíny, které byly jeho úkryty.

Stanovme slova samotného spasitele. „Děti království“ říká, „budou uvrženi do stínů venku“ (Matouš 8:12). Všimněte si, že nazývá stíny venku. Ven (mimo), z něho je

odvozeno vnější (exterius), označuje místo. Když tedy říká venku, ukazuje, že stíny mají místa. Nebudou tam stíny venku, pokud tam nebudou ani jiní.

Vše, co je venku, musí být na místě; to, co neexistuje, není nikde. Stíny vnějšku tedy nejenže existují, ale také mají lokální místa.

„Pokud je světlo, které je ve vás, stíny, jak velké budou tyto stíny!“ (Matouš 6:23). Fredegius k tomu dodává, že věří, že nikdo nepochybuje o tom, že množství je přisuzováno tělům, které jsou rozděleny. A pokračuje: V citaci „jak velké budou tyto stíny“ je ukázáno, že stíny existují a jsou také tělesné.

Fredegius se snažil těmito úvahami připravit panovníkovi argumentační základ ke svrnutí pošelých sporů na toto téma. Tolik příklad středověkého předontologického tázání. Dnes si v základní pohnutosti upadání asi vystačíme s významem ležícího stínu, jenž je sice skutečný jako stín, vždyť zobrazuje nějaký na světle vyčnívající předmět. Už to, že stín takový předmět zobrazuje, ale není jím, přestože k sobě bytostně patří, by nás mělo přinejmenším upozornit, že podle Hogenové:

„stíny jsou pohyblivé a mají v sobě sofistickou podvojnost, jsou symbolem a podstatou bezmezna.“²³⁸

Naopak tážeme-li se ve své neupadající pohnutosti, pak původní živý stín přece nemůže být spojován s ležícím stínem zobrazující nějaký ze země vyčnívající nebo světlu překážející předmět.²³⁹

Stín se podobně jako správnost (orthotes) historické interpretace; jež bývá často saturována popisem kauzálních událostí (Hogenová); může také stát tímto odvozeným popisem, kauzálně zaznamenávajícím jeho pohyblivost podle polohy a intenzity slunečního záření, svitu svíčky aj,

²³⁸ Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 42: „Jinými slovy je stín možnost neomezena, bezmezna, patří do sféry apeironské. Proto poznávání stínů je nekonečné, nebude nikdy skončeno, protože hledisek, z nichž jsou věci poznatelné, je nekonečné množství. Připoutávat se ke sféře bezmezna znamená tedy nepocítit líbezný klid usebrání, je neustálou disipací, zmatkem, jenž je vždy provázen strachem. Ale život dobrý nesmí mít v sobě strach.“

²³⁹ *Tamtéž*, s. 27: „Přechod ke skutečnému stromu je i stín stromu, na který se díváme. Ovšem současně je tento stín jakožto stín skutečností. Ocitáme se na přechodu mezi skutečností a možností, ve kterém setkáváme skutečnou možnost, tou je strom zobrazený ve stínu a současně skutečnost, kterou je daný stín, bez ohledu na to, co zobrazuje.“

„ale pravda ve smyslu aletheia (neskrytosti) je vždy vytržením ze skrytosti, jejímž základem je velmi často právě sukcesivita událostí, které pak znemožňují dostat se k neskrytosti, ukazující se ze sebe samé.“²⁴⁰

Bytostné tázání jako druhá základní pohnutost heideggerovské analytiky nás může přimět k zamyšlení, zdali původní význam stínu nezahrnoval něco podstatně jiného, než jen konkrétní, zřetelný a světelně odlišný otisk nějakého tvaru. To ve světle předchozích úvah může znamenat, že tyto stíny jsou bytostnou privací, bytostnou součástí našeho bytí-u a k něčemu takovému možná směřoval také Fredegius, když v dopise Karlu Velikému popisoval, zda nicota a stíny *„jsou něco nebo absence něčeho“*.

Temporálně koexistující a prostorově kolísající bytí-u je plné stínů, jež poukazují na to, čím jsme privováni a provázejí nás podle rozvržené (ne)autentické základní pohnutosti.

„Žijeme v prapůvodní možnosti být sebou samým v jednotě, ale ztrácíme ji blouděním v každodennosti, získáváme ji zpět, proto pocítujeme její chybění, jsme tedy privováni.“²⁴¹

Temporalita v sobě zahrnuje podstatnou minulost i předznamenanou budoucnost. V úvahu je třeba vzít nejen temporalitu z hlediska chápání vnitřního času Dasein pobytu, ale také prostorovou kolísavost dálky, blízkosti, hloubky a výšky. Tyto souvislosti lidského pobytu se proplétají do všech slov v něm (ne)vyslovených.²⁴²

„V pravdě ale má každé pravé slovo svůj skrytý a mnohvrstevný kolísavý prostor.“²⁴³

Destrukci pojmu stín jsme možná dospěli k jeho původnímu žitému významu, k jisté formě bezdomoví (*die Unheimlichkeit*), připomínající koexistenci nicoty a stínů a opět se vkrádá otázka, jestli tato koexistence něčím je nebo je absencí něčeho. Je vůbec naše nebo je nám cizí?

„Zajímavé je, že tam, kde nelze rozhodnout o cizím a tím, co je naším, tam se nachází bezdomoví (die Unheimlichkeit). Znamená to, že se musíme učit vlastnímu a musíme se

²⁴⁰Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 49.

²⁴¹*Tamtéž*, s. 42.

²⁴²*Tamtéž*, s. 52: „Slova stejně jako Dasein (pobyt) představují věnec základních intencí směřujících vpřed i vzad, ale všechny jednotlivé květiny jsou omotány travinami a navzájem se podmiňují, jde o věnec, který je v podstatě naší intencionality tím nejbližším obrazem. Stejně je tomu i se slovy a s našimi možnostmi, které se z nás pracně dostávají do zjevu, tj. uskutečňují se.“

²⁴³Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Vittorio Klosterman. Frankfurt am Main 1982, s. 15.

učit i cizímu... nejvíce úzkosti a odcizení cítíme tam, kde je vše stejnostejné: na dálnicích, na sídlištích, v nemocnicích... proto máme strach z člověka, který nemá výraz, proto nás děsí neurčitost smrti atp.“²⁴⁴

Jisté je, že k pobytu bytostně patří *die Unheimlichkeit* v podobě privace, jde o zvláštní nicotu koexistující s původním významem stínu, kterého se jen tak nezabýváme. Zdá se, že je nezbytnou součástí naší existence a koexistence ve světě vůbec.

V základní pohnutosti upadání stíny ožívají, stínový život je typický pro každodennost zkušenostně-zážitkových obsahů.

V základní pohnutosti bytostného tázání jde o to, aby se nám podařilo „vyrvat“ stín z neskrytosti jako vodítko k pravdě.²⁴⁵

5.3 Historický ontologicko-ontický exkurs do středověké emocionality

K současné pandemické situaci se nabízí jedno velmi zajímavé srovnání. Dějiny jednoho zapomenutého kláštera v knize *Benediktinské opatství ve Vilémově*, v kapitolách pojednávajících o hladomorech a moru tzv. černé smrti nalezneme se současnou pandemií *Covid 19* pozoruhodné podobnosti. Z obsahu mapující dějiny kláštera také jasně vysvítá základní tendence lidského pobytu spočívající v obstarávání. Kdo, co, jak a kvůli čemu tehdy obstaral, dominuje jinak chronologickému popisu tíživých událostí v okrsku výše uvedeného opatství.

Autoři zmíněné publikace; mapující historii jednoho zapomenutého kláštera; zmiňují jako první skutečnou epidemii pravého moru tzv. Justiniánův mor, který se v Evropě objevil roku 541. V různé intenzitě a lokalitách přetrval až do poloviny 8. století.²⁴⁶ Opakující se historii v souvislosti se současným prožíváním pandemie *Covid 19* nalézám s tzv. morem černé smrti,²⁴⁷ jenž se na konci roku 1347 dostal do Evropy z Asie přes italské přístavy. Jedná se tedy o velmi podobnou trasu šíření jako dnes. Autoři dějin

²⁴⁴Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 56.

²⁴⁵*Tamtéž*, s. 36: „V názvu neskrytost je spoluobsažena privace jako vodítko k pravdě.“

²⁴⁶Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. Bohumír Němec – Veduta. České Budějovice, 2015, s. 140.

²⁴⁷*Tamtéž*, s. 139: „Pravý mor (černá smrt) je již konkrétní choroba, kterou způsobuje bakterie *Yersinia pestis* (původně *Pasteurella pestis*).“

kláštera dále popisují, že především plicní forma moru byla tehdy v podstatě ve všech případech smrtelná.

Bezvýchodné smrtící drama kapénkové infekce mělo podobné příznaky jako dnes. Horečky, celková slabost a bolesti hlavy nakonec vyústí v zápal plic. Náhle zhoršenou schopnost dýchání doprovází neustávající, často krvavý kašel. Podle autorů zmíněné knihy lidé umírali do dvou dnů od projevu výše uvedených příznaků. Předchozí hladomory oslabily imunitu budoucích generací.²⁴⁸ Vedle zásahu do demografického vývoje epidemie ovlivnily psychiku přeživších.

Zcela jistě se tyto morové rány promítly i do způsobu ontického obstarávání. Za zmínku také stojí, že tehdy obyvatelstvo trápilo rovněž počasí. Jinak než převážně dnes. Zatímco v současné době nás před pandemií trápilo spíše sucho a veškeré škodlivé výpary stávajícího technologického světa, tehdy to byly především dlouhotrvající silné deště a následné kruté zimy. S osudným vlivem na úrodu, její distribuci a skladování.²⁴⁹ Zejména hladomor z let 1315-1318 byl pro tehdejší děti osudným, neboť měl posléze zřejmě zásadní vliv na jejich celkovou imunitu při nejničivější vlně tzv. černé smrti v letech 1357 až 1380.²⁵⁰

Podobně jako v současné pandemii *Covid 19*, i tehdy byla fatálně postižena kategorie starších dospělých. Registrujeme tedy z větší části shodné příznaky, podobnou prostorovou trasu šíření. V podstatě také totožnou cílovou skupinu postižených osob, pomineme-li zřetelný rozdíl věku dožití tehdy a dnes.

Ačkoli je struktura dějin zapomenutého kláštera ve Vilémově ryze chronologická, přesto obsah této moderně koncipované monografie dokumentuje tehdejší ontické obstarávání. Odpovídá heideggerovské analytice lidského pobytu, jak byla vyložena v knize *Bytí a čas*, například v § 12. *Předběžný náčrt ,bytí ve světě‘ vycházející z ,bytí ve světě‘ jako takového.*²⁵¹ Přestože záměrem autorů monografie nebyla analýza a popis prožívání

²⁴⁸Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. Bohumír Němec – Veduta. České Budějovice, 2015 s. 89: „Strádání hladem v dětském věku vedlo mimo jiné i k celoživotně oslabené imunitě, takže ročníky, které trpěly jako děti akutní podvýživou, byly v dospělosti náchylnější k různým infekčním chorobám.“

²⁴⁹*Tamtéž*, s. 91.

²⁵⁰*Tamtéž*, s. 87 – 161. Hladomory zejména v letech 1281-1282, 1316-1318, 1357-1364.

²⁵¹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 78: „Poněvadž k pobytu bytostně patří ,bytí ve světě‘, je jeho bytí k světu bytostně obstarávající.“

tehdejších přeživších,²⁵² i tak se v textu objevuje celá řada podnětných indicií. V tehdejších kronikách jsou zadokumentovány příhody, které přibližují zoufalství hladomorů a lidskou emocionalitu.

Tak se dozvídáme, která jedna chudá žena si pozvala k sobě domů jinou chudou ženu, aby ji posléze kvůli několika kouskům chleba a šatům, které měla na sobě, zavraždila. Ani toto zoufalství ještě v tomto příběhu nemá konec, neboť dvanáctiletý syn ve snaze uklidit mrtvé tělo byl přistižen a na pokyn rychtáře oběšen. Na jiném místě kdesi v Hořanech dokonce dcera svoji matku zabila, uvařila a snědla. Lidé se živili vším. Pojídali mršiny domácích zvířat a těm nejchudším sloužili za potravu také oběšenci.²⁵³

Zásadní proměnu horizontální úrovně společenské emocionality lze tehdy spatřovat především v postupném rezignujícím přístupu k pohřbívání. Buď nebyl téměř nikdo, kdo by pohřbíval, nebo se pohřbívání tak lidem zprotivilo, že se omezilo na vykopání velikých jam. Stalo se také; a určitě to nebyl zcela výjimečný případ; kdy polomrtvý člověk omylem hozený mezi mrtvé okusoval mrtvá těla, aby byl nakonec po několika dnech vytažen při svozu dalších mrtvých.²⁵⁴ Z posvátného aktu úcty k mrtvým se stala každodenní emočně vyprahlá rutina, spočívající v hromadném zahazování mrtvých těl do vykopaných jam.

Psychologickými pojmy lze říci, že muselo docházet k tzv. hostilitě²⁵⁵ a holergázii.²⁵⁶ Podle autorů monografie nelze považovat strádání hladem u středověkého rolníka za běžnou věc.²⁵⁷

Emocionalita je také patrná ze zápisů opata Petra Žitavského (zvolen 12. září 1316), který právě rok 1316 popisuje tak, že „*obsahuje v sobě tolik morových ran a utrpení, že se ucho vyhybá je poslouchat a mysl trne.*“ Na jiném místě zmiňuje, „*že je dojemné vyprávět žalostné poslouchat, smutnější je ze zkušenosti vědět, kolik lidí se už stává ubožáky pro*

²⁵²Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. Bohumír Němec – Veduta. České Budějovice, 2015, s. 140.

²⁵³*Tamtéž*, s. 92.

²⁵⁴*Tamtéž*, s. 93.

²⁵⁵Pozn.: v psychologických slovnících je hostilita popsána jako nepřátelský postoj k lidem, ale i k sobě samému. V našem případě se však nejednalo bezvýhradně o projev původně nepřátelských emocí nebo primárně o chorobné duševní pochody, nýbrž o bezhlavou pudovost, o stav vyvolaný nedostatkem potravy.

²⁵⁶Pozn.: jedná se o dnes již spíše nepoužívaný výraz jakékoli poruchy lidské psychiky, zasahující mimo jiné veškeré emoce.

²⁵⁷Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. Bohumír Němec – Veduta. České Budějovice, 2015, s. 140.

takový obecný rozvrat. S jedné strany trápí lid nejkrutější neúroda přítomné doby, s druhé strany velmi trýznivě ubližuje lidem a mučí je nesvornost, macecha života.“ A do třetice ještě jeden záznam, z něhož se podle opata dovídáme, že „... od prvotního osazení království Českého, jak tvrdí všichni, až do nynější doby, totiž do léta Páně 1318, do dne Zvěstování Páně, kterého toto píši, nebylo horšího stavu v tomto království, neboť nikdo z nás už nenařiká, jako by měl něco ztratit, ale jako by už byl nadobro zbaven života i všeho, co kdy měl.“²⁵⁸

Citát, „že se ucho vyhýbá je poslouchat a mysl trne,“ dokumentuje dosavadní psychologické poznatky hlubinné psychoterapie o snaze člověka vytěšňovat nepříjemné věci.²⁵⁹ Prostřední citát „smutnější je ze zkušenosti vědět“ nám připomíná husserlovský princip všech principů. O tom, jak je zakotvení emocionality v heideggerovské *Starosti* lidského pobytu nesmírně důležité, svědčí závěr posledního citátu v předchozím odstavci, „neboť nikdo z nás už nenařiká, jako by měl něco ztratit, ale jako by už byl nadobro zbaven života i všeho, co kdy měl,“ který mnohé vypovídá o prožívání lidí v časech hladomorů a epidemií tzv. černé smrti.

Emocionalitě běžně rozumíme jako výrazu našeho prožívání. Trvale doprovází nás a naše vztahy. Onen vždy aktuální výraz se projevuje změnami fyziologickými, mimikou, rétorikou aj. Popisovat veškeré emoce nebo všelijaké emoční směsi lze tehdy, když se proběhnulším prožitkům věnujeme v deficientních modech obstarávání. Díky poznávací schopnosti, v níž u aktuálního výrazu emocionality v takovém deficientním případě prodléváme, jej pojmáme jako skutečný výskyt a přiřazujeme mu promyšlený pojem či definici.²⁶⁰

Heidegger dále dovozuje v § 13. *Exemplifikace ,bytí ve' pomoci fundovaného modu. Poznání světa*, že toto popisné poznávání je ontické, vztažené ke jsoucnu, v němž pobyt získává nový bytostný postoj ke světu s možností dominantní vědecké tendence.²⁶¹ Tímto způsobem se ale emocionalita nezakládá, poznání ji nevytváří. Srozumitelné poznávací rozlišování, například na etické, estetické či intelektuální a jiné emocionální projevy, dále

²⁵⁸Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. Bohumír Němec – Veduta. České Budějovice, 2015, s. 118, 119.

²⁵⁹Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Triton. Praha, 1995, s. 77.

²⁶⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018, s. 83: „Toto pojmání probíhá tím způsobem, že oslovujeme a vyslovujeme něco jako něco. Na půdě tohoto výkladu v nejširším smyslu stává se pojmání určováním.“

²⁶¹*Tamtéž*, s. 84: „Poznání je v ,bytí ve světě' fundovaný modus pobytu.“

včetně dělení emocí na nižší (agresivita) a vyšší (soucit), již zakládá jakýsi odvozený život původního pramene emocionality.

Do popředí se záhy dostává hodnota a účelovost emočního afektivního prožívání v rámci každodenního ontického obstarávání. Již nepostihujeme původ a smysl celku emocionality, snad jen její jednotlivou každodenní upadající proměnu podle aktuální dějinnosti.

Poznávací modus pobytu tak nezbavuje tajemství původní bytnost emocionality. Výskytové uspořádání podle povahy a intenzity nemůže reflektovat například dosažené horizonty jednotlivého lidského pobytu.²⁶² Máme vůbec v této souvislosti oprávnění emocionalitu popisovat v rámci Heideggerem analyzovaného příručního prostředku? Copak je emocionalita nějaká věc? Co chceme sledovat příručností, to si nemůžeme vystačit s velice podrobnou analýzou existenciální struktury *Starosti* pobytu?

Nápad pokusit se nahlédnout emocionalitu z tohoto úhlu pohledu se zrodil při prostém uvědomění si osobní životní zkušenosti, že pro většinu z nás, ne-li pro každého, jsou některé emoce velmi nepříjemné. Zasahují nás svou nápadností, naléhavostí a neodbytností. Podobně jako příruční prostředky. V praktickém ohledu manipulující a užitný charakter nápadně-naléhavě-neodbytných emocí „překáží“ (ne)blízkosti²⁶³ v deficientních modech obstarávání.²⁶⁴

V jakém smyslu se podobají příručnímu prostředku a v čem spatřujeme oprávnění při výkladu právě takto postupovat?²⁶⁵ Za prvé nelze pochybovat o tom; zejména s odkazem na exkurs do středověkého prožívání; že přes veškeré intelektuální a eticko-výchovné snahy jsme dosud nezabránili tomu, aby se na člověka již nikdy nepohlíželo jako na prostředek k něčemu. Stále ještě žijí pamětníci továrního zabíjení lidí za nacismu. V podstatě nulová hodnota člověka je tedy stále „živá“. A na exemplifikaci středověkého prožívání existenčních strastí jsme dokumentovali, že člověk byl dokonce potravou.

²⁶²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikymen. Praha, 2018, s. 72: „Pravý princip pořádání má svůj vlastní věcný obsah, který samotným pořádáním nemůže být nalezen, nýbrž je při něm již předpokládán.“

²⁶³*Tamtéž*, s. 94: „Teprve po proniknutí jsoucnem, které je v obstarávání po ruce, uvolňuje poznání pouhé jsoucno výskytové.“

²⁶⁴*Tamtéž*, s. 129: „Příruční jsoucno každodenního zacházení má charakter blízkosti. Znamená to, že je to nejen jsoucno, které vystupuje napřed před jiným, nýbrž míní se tím zároveň jsoucno, které je ‚v blízkosti‘. Tato blízkost se řídí praktickým ohledem manipulování a používání, které s ním počítá.“

²⁶⁵*Tamtéž*, s. 93: „V používaném prostředku je používáním spoluodkryta ‚příroda‘, totiž ‚příroda‘ ve světle přírodních produktů.“

Za druhé Heideggerovu analytiku příručního prostředku analogicky vztáhneme na emocionalitu. Naznačme, že podobným způsobem, jako se dotýkáme například v analytice popisovaného kladiva či jiných příručních prostředků, se nás dotýká aktuální výraz afektivního prožívání. I ten může být bezesporu nápadný, naléhavý a neodbytný. Vždyť je zcela evidentní, že se nás některé emoce bytostně dotýkají. Nedotýkáme se tedy pouze nějakého nástroje, ale analogicky se nás dotýká afektivní prožívání našeho spolubytí.²⁶⁶

Za třetí odkažme na některé Heideggerovy pasáže, z nichž plyne, že emocionalita, jež tkví ve struktuře *Starosti*, může sama konstituovat jsoucno, které pouze „žije“.²⁶⁷ Zoufalá situace v období hladomorů odpovídá reduktivní privaci²⁶⁸ pobytu na pouhý pudový život „za každou cenu“.²⁶⁹

Pobyt je tu, tzn. „zde a tam“ v jeho ze světa obstarávaném nejbližším okrsku bytí.²⁷⁰ Bývá nápadnou, naléhavou a neodbytnou emocionalitou afektivního prožívání *napaden*. Na stejném základě, jako kupříkladu rozbité kladivo nápadně, naléhavě a neodbytně *napadá* celkové dokončení nějakého díla.²⁷¹

Tímto postupem také připomeňme možná nepřiliš zdůrazňovaný ráz heideggerovského pobytu, jenž je prostorový.²⁷² Z hlediska problematiky času je tato prostorovost, zdá se, nekriticky kritizována.²⁷³ Připomeňme analytiku prostorovosti, existenci pobytu zde a tam. Pokud nás někdo třeba verbálně urazí tím, že se dopustí nějakých emočních

²⁶⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 96-97. Zde se v § 16. *Světový ráz našeho okolí, jak se ohlašuje na nitrosvětském jsoucnu* popisuje nápadnost, naléhavost a neodbytnost příručního prostředku, jenž se ztrátou „blízkosti své nenápadnosti“ odkrývá v pouhé výskytovosti stojící ‚v cestě‘. Analogicky jsem tuto analýzu vztáhla na emocionalitu.

²⁶⁷*Tamtéž*, s. 228: „Základní ontologická struktura ‚životu‘ je však samostatný problém a lze jej rozpracovat pouze jako reduktivní privaci z ontologie pobytu.“

²⁶⁸*Tamtéž*, s. 230: „Sklon a pud jsou možnosti, které jsou zakořeněny ve vrženosti pobytu. Pud ‚k životu‘ nelze zničit, sklon nechat se ‚žít‘ světem nelze vymýtit.“

²⁶⁹*Tamtéž*, s. 230: „Naproti tomu pud ‚k životu‘ je takové směřování, které si nese svůj popud v sobě samém. Znamená ‚tímto směrem za každou cenu‘.“

²⁷⁰*Tamtéž*, s. 136: „Pobyt v souladu se svou prostorovostí nikdy není zprvu zde, nýbrž ‚tam‘ teprve přichází zpět ke svému zde, a to opět tím způsobem, že své obstarávající ‚bytí k‘... vykládá z toho, co je ‚tam‘ po ruce.“

²⁷¹*Tamtéž*, s. 91: „... čím méně kladivo pouze okukujeme, tím zručněji je používáme, tím původnější je náš vztah k němu...“

²⁷²*Tamtéž*, s. 136.

²⁷³Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 99: „... čas přímo myslet nelze: každý pokus myslet ho nutně ztroskotá na tom, že je třeba ho převést do prostorové podoby, čímž ovšem již přestává být tím, čím je (z této pozice lze kritizovat i M. Heideggera... ‚dějinné‘ úvahy o tom, co je ‚před‘ a ‚za‘ námi jsou totiž již ve vleku prostorového výkladu).“

vulgárních výlevů z pozice síly, případně z pozice svého postavení nebo „jen“ proto, že se neumí chovat, nedotýká se primárně pouze naší subjektové psychofyzické jednoty, ale také souvislostí v našem okolí.²⁷⁴

Původněji je napaden můj pobyt, tzn. moje prostorové „zde a tam“ ze světa mého obstarávaného okrsku bytí. Naše ontické emocionální prožívání je přecho často disharmonické, takže se zdá, že oprávněně můžeme pochybovat, zdali člověk disponuje psychofyzickou jednotou. Toto zdání je však rozptýleno, pakliže si uvědomíme, že ona disharmonie souvisí s prioritou obstarávání. Pobyt nejenom fyzicky „žije“, ale také mu o toto bytí ze světa obstarávaného nejbližšího „okolo“ jde především.

V současné době zdomácnělo tzv. přemocňování (Hogenová). V podstatě lze místo nekonečně pestrých exemplifikací zmínit právě tento jediný fenomén, jenž je v našem prostředí navždy spojen s filosofií a pedagogickým „voláním o pomoc“ prof. Hogenové. Jde o fenomén „přemocňování“ (*Übermächtigung*), na němž se nejzřetelněji odkrývá odlišnost neautentických pobytů od „živých“ výskytových psychofyzických jednot či biologických přírodních procesů.

Z výše naznačených důvodů se převážně utápíme v obstarávající disharmonii každodenního upadání. Samozřejmě se záhy projeví deficientní mody emocionality afektivního prožívání. Skrze ontologickou *Starost* je ovšem lze onticky-existenciálně modifikovat do autentické podoby.²⁷⁵

Podstatné privace jsou z našich životů vytěsňeny nejčastěji přemocňováním²⁷⁶ a raušem všeho druhu.²⁷⁷ Kdo chce dnes slyšet, že nikdo nikomu za něho samého nezařídí jedinečný smysl lidského života? Proč je to zpravidla až radikální otřes, jenž nás vybídne večnivat do světa návratem k sobě samým v původním autentickém modu?

²⁷⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 83: „Prostor se nenalézá v subjektu, ani subjekt nenazírá svět, jako by svět byl v prostoru, nýbrž ontologicky správně pochopený ‚subjekt‘, totiž pobyt, je v jistém původním smyslu prostorový.“

²⁷⁵*Tamtéž*, s. 230.

²⁷⁶*Tamtéž*, s. 229: „Průměrná každodennost obstarávání stává se k možnostem slepou a spokojuje se s tím, co je pouze ‚skutečné‘. Toto uspokojení nevylučuje rozsáhlou podnikavost, nýbrž povzbuzuje ji. To, co chceme, nejsou pak pozitivní nové možnosti, pouze tu ‚takticky‘ obměňujeme to, co je k dispozici, aby vznikl dojem, že se něco děje.“

²⁷⁷Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 55: „Tak žije dnešní člověk... Nemá klid. Dokonce ani neví, že mu tento klid náleží už proto, že je člověk. Ví o celku, ví o bytí, i když toto vědění má jen podobu privace, má jen podobu negativní.“

Heideggerův postup od příručního prostředku k prostorovosti pobytu existenciální struktury *Starosti* je v bytostném spolubytí homogenním celkem. Nikoli nějaká roztržštěná do sebe nezapadající analýza jednotlivostí. Domnívám se, že tato souvislost by se neměla podceňovat. Popisem afektivního prožívání jako příručního prostředku nechceme pobyt a jeho emocionalitu ponížít na výskytový příruční prostředek, jímž bezesporu není. Ovšem za povšimnutí stojí, na kolika místech Heidegger ve své analýze tyto souvislosti neustále připomíná.

V 25. § s názvem *Výchozí položení existenciální otázky ,kdo je pobyt'*, uvádí, že „*pobyt je mlčky již předem pojat jako výskyt.*“²⁷⁸ V 26. § *Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí*, při popisu dílny řemeslníka rozvádí vzájemnou souvislost příručních prostředků a spolupobytu druhých. Odlišnost od výskytových přírodních a příručních prostředků je spatřována v tom, že „*svět' je také pobyt.*“²⁷⁹ To bude pro další postup této úvahy velmi důležité, zejména při výkladu *die Grundstimmung* z hlediska prostorovosti pobytu. Jak s příručními prostředky, tak spolu s druhými se setkáváme v našem nejbližším okrsku obstarávání.²⁸⁰

V 27. § *Každodenní ,bytí s sebou' a neurčité ,ono se'*, je opět kladen důraz na svět. Pohlcenost světem způsobuje jeho „přeskočení“, do popředí se dostávají vyskytující se věci. Bytí spolupobytu druhých se tak může chápat jako výskyt. Z těchto všech indicií čerpáme oprávněnost postupovat tak, že afektivní prožívání vykládáme jako příruční prostředek. Afektivní prožívání totiž rovněž „přeskočilo“ svět a jeho původní emocionalitu. Zásadní rozdílnosti pobytu a spolupobytu druhých od čisté výskytovosti přírodních a příručních věcí²⁸¹ netřeba připomínat.

Také náklonnost, láska a různé sounáležité žádosti mohou mít nápadný, naléhavý a neodbytný charakter. Přesto je třeba prostorovost pobytu chápat docela jinak než lokalizací aktuálních souřadnic místa, kde se vyskytujeme. To, že se na nějakém místě vyskytujeme, ještě neznamená, že tam skutečně jsme ve smyslu bytí-tu. Zprvu a většinou

²⁷⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2008, s. 144: „*I když budeme odmítat duševní substanci, stejně jako věcnost vědomí a předmětnost osoby, přesto tu ontologicky stále vycházíme od něčeho, co si podržuje – ať výslovně či nevýslovně – smysl výskytovosti.*“

²⁷⁹*Tamtéž*, s. 148.

²⁸⁰*Tamtéž*, s. 149: „*Tento prvotní a elementární světský způsob vystupování pobytu jde tak daleko, že dokonce i vlastní pobyt sám sebe zprvu ,nachází' tehdy, když odhlíží od ,prožitků' a ,centra aktů', případně ještě je ,nevidí'. Pobyt nachází ,sebe sama' prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu světa našeho okolí.*“

²⁸¹*Tamtéž*, s. 160.

tam onticky pobýváme jako ten druhý a přece každý, takže vlastně jako nikdo v analyzovaném existenciálu ono se.²⁸²

Aktuální výrazy afektivního prožívání mohou být pro pobyt dosud netematizované, což znamená, že jim pobyt ve své existenciální struktuře *Starosti* dosud nerozumí. Tímto způsobem se také stanou deficientními ve smyslu obstarávání.²⁸³ Teprve pak přichází na řadu jejich poznání a nám do slovníků přibude další vědecký výskytový pojem.²⁸⁴ Ještě předtím se však takové aktuální výrazy afektivního prožívání stanou každodenní. Nebo se přidají k deficientním modům nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti v *napadené* prostorovosti pobytu.²⁸⁵ Výraz deficientní je zde používán ve smyslu napadení prostorovosti světa v obstarávaném okrsku bytí pobytu, nikoli jako výraz charakteru libosti nebo nelibosti prožívané emocionality. Jinými slovy je *napadena* svoboda pobytu. Této svobody se lze (ne)autenticky zříci, protože pobyt je bytostně spolupobyt.

5.4 Tajuplný svět

Bytostné otázky jsou jiného druhu, než které ve své radikální skepsis ctí Payne, jak jsme popisovali v kapitole zabývající se *Smrtí*. Bytostné otázky přece nemohou být neustále k dispozici a není neustálým úkolem se tázat, nýbrž bytostným tázáním se uskutečnit. Jsou zbožností myšlení dosažených horizontů a do nashromážděných čistých možností udeří jako herakleitovský blesk. Jednotlivé prožitky vstupují do zjevu, protknuty horizontální svobodou tajuplného světa lidského pobytu.

Je náš svět ještě vůbec tajuplný? Co se od člověka v planetární době očekává? V jakém časoprostorovém rámci se vlastně nacházíme? Jakousi ústřední intencí níže sepsané úvahy je nejprve odpověď na jinou otázku, která přišla mimoděk v této souvislosti na mysl. Co potřebuje svět v planetární době? Odpověď zní: ontologické vize a sny.

²⁸²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 156-160.

²⁸³*Tamtéž*, s. 83: „Bytí ve světě jako obstarávání je v zajetí obstarávaného světa. Aby bylo možné poznání jako nazírající určování něčeho, co se vyskytuje, musí zde být napřed jistá deficiencie toho, jak při obstarávání máme co dělat se světem. Tím, že se zdržíme veškerého zařizování, manipulování atp., soustředí se obstarávání do nyní již jediného zbylého modu ‚bytí ve‘, do už je prodlévání u... uskutečňuje se pojmání toho, co se vyskytuje.“

²⁸⁴*Tamtéž*, s. 84: „Taková nová bytostná možnost se může rozrůst k jisté samostatnosti, stát se úkolem a v podobě vědy se ujmout ‚v bytí ve světě‘ vedoucí úlohy.“

²⁸⁵*Tamtéž*, s. 228: „Starost je ontologicky ‚dříve‘ než uvedené fenomény.“

Hledá se „ontologický snílek Jules Verne,“ tak by mohl znít inzerát vztahující se k přání vydat se spolu s ním na *Tajuplný svět* lidského pobytu. Do tajů vnitřního slova, kde je lidský pobyt²⁸⁶ sám sobě rozhovorem.²⁸⁷

Než se pokusíme tuto úvahu rozvést, připomeneme si základní problém pohnutosti upadání. Zdá se totiž, že vše je objednané (Heidegger). Jakákoli podsunutá možnost se tedy jeví jako fakt, který nelze obejít a k němuž jsme nuceni nějakým způsobem přistoupit. Tyto podsunuté možnosti jsou v současné době stejné, placaté a instantní (Hogenová).

Možná právě proto chybí bytostná odhodlanost, má povýtce praesentní²⁸⁸ charakter. V bytostné odhodlanosti jde o to „nehnout se z místa svého místa,“ jedině tak mohl Jules Verne sepisovat například *Tajuplný ostrov*. Vypadá to, že už není v planetární době kam létat, přestože je nebe téměř nepřetržitě „plné“ letadel s cestujícími.²⁸⁹ Ke slovu přichází Hogenovou i Paynem reflektovaný paradox. Přestože se dokonce prostřednictvím zkoumání snů pokoušíme vědomě vnímat časoprostor čtvrté dimenze,²⁹⁰ chybí myšlení čistých možností?

Jen žádný spěch. Jsme rozhovorem.²⁹¹ Řeč mluví nás. Probouzejí se v nás otázky kladené prostředím, do něhož jsme vrženi.²⁹² Sotva jejich nevyslovenost přichází ke slovu jako

²⁸⁶Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 47: „Člověk se lépe vyzná v tom, s čím zachází, než sám v sobě.“

²⁸⁷Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikomenh. Praha, 1997, s. 58: „Vnitřní slovo tedy není vztaženo na nějaký konkrétní jazyk a vůbec nemá charakter vybavování si slov, jež vystupují z paměti, nýbrž je to do konce myšlený stav věci.“

²⁸⁸Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 90: „...nepřítomnost je zvláštním modelem odskrytosti. Tam, kde k provozování nějaké činnosti např. chybí určitý nástroj, se tento nástroj ve svém chybění právě ‚praesentuje‘; není přítomný, není prezentní, a právě v tom, ať to zní jakkoli paradoxně je přítomen - ‚praesentní‘. Díváme-li se na to tímto způsobem, tak porozumění praesenci ovládá také přítomnost každodenního pobytu: určité, záměrně artikulované jednání ve vzájemném spolubytí sice vytváří v každodenním pobytu schéma k porozumění přítomnosti; podíváme-li se ale na to blíže, je to jen určitá specifická forma ‚praesence‘.“

²⁸⁹Pozn: to samozřejmě v „covidové“ době zas tak úplně neplatí.

²⁹⁰Fosarová, G.; Bludorf, F.: *Intuitivní logika*. Dialog. Liberec, 2011, s. 70. „Pro bdělý sen je důležité, abychom dosáhli nějaké časové synchronizace, protože bdělé vědomí... a snové vědomí žijí v různých časech. Jedná se zde tedy o vědomé vnímání čtvrté dimenze.“

²⁹¹Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikomenh. Praha, 1997, s. 58: „Augustin upozorňoval... každý je jakoby rozhovorem se sebou samým... i když je v rozhovoru s jinými, musí, pokud myslí, zůstat v rozhovoru se sebou samým.“

²⁹²Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s.104: „Prostředí je plné otázek, ovšem otázky tam jsou jen tehdy, když ten, kdo do prostředí vstoupí, je veden nějakým smyslem svého životního pohybu, když tento smysl vychází z nějakého jeho arché (počátku); jen pak může situace, do níž je daný jedinec vržen jako do neznámé vody, vstoupit do bytostného rozhovoru, který je základem reflexe a života vůbec.“

pozdravování. Pospíchajíc uchopit začátky vztahových podsunutých možností se zbavujeme autenticity počátků. Původních pramenů toho, co jsme, co nás sděluje, co nás ze světa tázavě pozdravuje. Jsme vlastně příjemci a nositeli těchto otázek zároveň. Jsme neustálou, povýtce praesentní otázkou? Jen výjimečně ji necháme zaznít. Raději si zvykáme na ohlušující zábavní pyrotechniku a na bezohlednost k trpícím psům.

Preslechli jsme sami sebe. To, co se v nás chce.²⁹³ Přizpůsobujeme se svému srozumitelnému okolí, bloudíme v podsunutých možnostech povelů a příkazů. Vlastně utíkáme před poznáním sebe samých. Ve většině případů si to zřejmě ani neuvědomujeme. Nesmíme pospíchat!²⁹⁴

Herakleitovský agon o autenticitu a péči o duši v sobě obsahuje *arrétón*. Co prožívá vyaretovaný člověk?²⁹⁵ Ve vztahu k celku jsou tyto prožitky podivuhodně prožívanou distancí.

*„Co je to distancování? To je cesta, jediná cesta ke svobodě. Je možno ji projít jen s filosofií, s nasazením sebe samého. Bez rizika v tomto životě nenajdeme nic pořádného.“*²⁹⁶

Bez distance není žádná úvaha v podstatě možná, zvláště chápeme-li pravdu ve smyslu *alétheia*, nikoli *orthotes*, v níž může parcialita stále stejných a mnohých začátků zakrývat počáteční jednoduchost téhož a jediného.²⁹⁷

²⁹³Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 40.

²⁹⁴*Tamtéž*, s.150: „Dnešní člověk příliš bloudí, nejvíce v tom, co si sám o sobě myslí.“

²⁹⁵Hogenová, A.: *ARETÉ základ olympijské filozofie*. Karolinum. Praha 2001, s. 42: „Vyaretovaný, vyvážený člověk, pečující o duši a tělo, ví i to, co nelze jednoduše sdělit. Ví o ‚prameni‘, z něhož proudí život ve všech podobách. Tento pramen není předmětem, přesto je zdrojem všech předmětů. V sókratovském ‚Vím, že nic nevím!‘, se říká, vím o tomto prameni a to ‚Jak o tom vím?‘ je celá filosofie. Jsou vzácné chvíle, kdy všichni vědí něco, o čem není třeba sebe a druhé přesvědčovat slovy, posunky, odkazy. Prostě to tak jest. Patří sem i historické momenty v životě nejen jednotlivců, ale i celých národů. Tyto platnosti nelze zabít, je to podivné. Dokonce, čím víc to potíráme, tím víc to platí. Objev tohoto pramene patří Sókratovi a jeho žákovi Platónovi. Je nanejvýš podivné, že tyto ideje žijí dodnes.“

²⁹⁶Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s.111.

²⁹⁷Hogenová, A.: *ARETÉ základ olympijské filozofie*. Karolinum. Praha 2001, s. 42: „ARETÉ jde vždy o celkové otázky životní, nikoli o parciality. To je třeba pochopit. Celek a část jsou korelativa pouze z technického hlediska a to vždy spočívá na vůli. Celková životní otázka se nedá technicky vyřešit. Její řešení je podmíněno distancí od jsoucen, věcí. Člověk nemusí být pohlcen věcmi, tj. musí vidět celek. Proto musí mít ARETÉ (výbornost) v sobě svobodu. Upadlost se nalezne pouze u jsoucen, mluvíme o propadlosti světu. Sebelepší věcná dovednost nemůže ponovat celkovou životní otázku. Je rozdíl mezi sumou (přiřazením) a kolekcí (spojením). Již chyba v přesnosti tohoto chápání vytváří osudná nedorozumění.“

„Pamatujme, že jen tehdy, když se dokáže lidský pobyt od přítomnosti distancovat, stává se výzvou k situačnímu vymezení.“²⁹⁸

V odhodlané výzvě se osamocený pobyt intuitivně vztahuje ke svobodě lidského pobytu. Domnívám se, že s pojetím osamocenosti je spojeno další nedorozumění k heideggerovské fundamentální analýze. Podobně jako je existenciál úzkosti v celkové struktuře existenciální odhodlanosti základním naladěním vztahujícím se k celku *Starosti*, podobně osamocenost neznamena nějakou izolovanost, neboť vše přichází ze světa vůbec a touto osamoceností se už vůbec nesnižuje význam a smysl neustálého spolubytí.

Právě naopak, ono úzkostné napětí „ponechává“ ostatní, „pozdravuje se“ s nimi v distanci. Tím není myšlena distance časoprostorová od ostatních, ale distance spočívající v pobývání mezi, ve spáře čistého myšlení die Besinnung,²⁹⁹ která teprve může založit něco, co připomíná opravdový vztah nebo autenticitu sdílení. Shromažďovat a pořádat vše, co přichází ze světa, je výlučně záležitostí toho kterého lidského pobytu. Upadlé propadává světu tím více, čím více má *odhodlanost* a distance pouze praesentní charakter. A v tomto zápase o své nejvlastnější možnosti je každý lidský pobyt skutečně osamocený. Jeho autentické prožívání spolubytí a světa vůbec je odkázáno na distanci.

Jde o zcela jinou *odhodlanost*, přesně takovou, jakou vložil do svých knih Jules Verne, jenž mohl prolévat v místech svých snů a přitom se „nehnout z místa svého místa“. Je to příklad distance směřující nikoliv od ostatních, ale k ostatním. Probuzené horizonty³⁰⁰ čtenářů jeho dobrodružných knížek jsou dnes již dávno překonány, a přitom nepochopeny ve smyslu otevřenosti. Byť vize a sny tohoto slavného autora byly onticko-vědecké, základ byl osamoceně ontologický a hluboce sounáležitý.

Tím se dostáváme k tomu, co myslíme „ontologickým sněním“ ve vztahu k tomuto autorovi našeho dětství. Tím snem, vizí nebo přáním by v takovém případě bylo něco, co se podobá tomu, být sami sobě tajuplným ostrovem. Kdo z nás se v každém spolubytí a na každém místě světa „nehne z místa svého místa“ svých nejvlastnějších čistých možností, které shromažďuje, vstupuje do svého prožívání jako pečující střadatel.

²⁹⁸Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad. Praha, 2000, s. 104.

²⁹⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 54: „Die Bessinnung je přípravou k pravému vědění, je přechodovým procesem, ve kterém se bloudí.“

³⁰⁰Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Svoboda. Praha, 1968: „Horizonty jsou předznačené potenciality.“

Die Besinnung,³⁰¹ tato vášeň k čistému myšlení světa posléze zakládá bytostnou představivost pronikající do konkrétních lidských činů.

„Myšlení je otevření nejpůvodnějšího základu bez pomoci obrazů.“³⁰²

Lidský pobyt disponuje zřetelnými obrysy něčeho podivuhodně a nevyslovitelně vědouceho, svobodně upamatovávajícího.

Co to jednotlivě konkrétně v dané situaci znamená, na to nám odpoví náš vlastní *arrétón*, je to něco, co nelze filosoficky vědeckou cestou vyjádřit,³⁰³ ale je třeba k těmto nuancím filosoficky a pedagogicky přivádět nastupující generaci. Výchovou ke shromáždění a pořádání myšlenek se v komunitě takto smýšlejících dosahuje probouzení horizontů z otázek, které by nás samotné nenapadly.³⁰⁴ Jen je zapotřebí společné „dlouhé chvíle.“³⁰⁵

„Myšlení je postavení uvnitř počínajícího vědění.“³⁰⁶

Věda; zkoumající a zvelebující dílčí možnosti pobytu; potřebuje bytostně takovou filosofii, která obrací její dílčí a v současné době dynamické vědecké vymoženosti každodennosti zpět k celostní ontologické zdrženlivosti. Ke zdrženlivosti mimořádně odvážné a nezbytné, neboť žádný z dílčích mimořádných vědeckých objevů a výsledků nevede k celostnímu autentickému prazákladu naší existence.

„Spíše je třeba se ptát, co ve volání ‚k věci samé‘ zůstává nemyšleno.“³⁰⁷

Prostřednictvím výsledků vědy se naplňují různorodé, povýtce jen ontické sny, jež jsou v upadajících souvislostech mnohdy plně okázaných nespravedlností, atomových a jiných výbuchů, vracející člověka v prach zpátky na zem. Posvátnost *Tajuplného světa* věda

³⁰¹ Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 56: „Die Bessinung je čekající promýšlení...“

³⁰² Heidegger, M.: *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2009, s. 321.

³⁰³ Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 138: „Toto filosofie zjevně nedokáže: pojmová určení, i když mohou být jakkoli těžko pochopitelná, nakonec vždy podléhají požadavku srozumitelnosti, a proto nemohou adekvátním způsobem zachytit to, co je skryté... tak to znamená, že filosofie nemůže nechat vzniknout nějakou určitou zkušenost času; není možné filosoficky se přenést do nějakého určitého času, protože filosofie může podávat vždy jen obecná určení času.“

³⁰⁴ Pelcová, N.; Semrádová, I.: *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Karolinum. Praha, 2014, s. 52.

³⁰⁵ Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982, s. 180: „Takové čekání nevzniká v prázdném očekávání štěstí, které nám přinese domnělou záchranu, nám nepřipraveným. Čekání na přízeň možnosti v dlouhém čase, je *Besinnung*.“

³⁰⁶ Heidegger, M.: *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2009, s. 318.

³⁰⁷ Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 22: „Es gilt vielmehr zu fragen, was in der Ruf ‚zur Sache selbst‘ ungedacht bleibt.“

jakoby stvrzuje svými mimořádnými výkony, ale tím zároveň vyvolává v nestřežených souvislostech upadajících pobytů dojem, že posvátnost a tajemství jsou v oněch dílčích lidských dovednostech odhaleny.³⁰⁸ Pozornost je záhy soustředěna na tuto akční přítomnost dílčí lidské dovednosti, zapřaženou do požadavků systémů a struktur *Gestell* a *Machenschaft*.

Věda například dokáže přivodit i oddálit lidskou smrt,³⁰⁹ ale bez ontologického základu nedokáže člověka, jehož jedinou a nejvlastnější možností je právě smrt, na smrt připravit. Smrt je dnes tabu tím více, čím více je otevřenost soustředěna na technizaci prožitků všeho druhu. Tak se stává, že nesmírně vzácný a dlouhodobý jedinečný lidský pobyt; například partnerský, ale i pracovní; může z důvodu nepřipravenosti na smrt utrpět fatální ztrátu smyslu.

Věda potřebuje *Tajuplný svět* filosofie z celku světa, myšlenkový ontologický prostor, jenž teprve zakládá myšlení vědecko-ontické. Odtud, aniž bychom se hnuli z místa svého místa, se vydáváme plni napětí k prameni čistých možností. Z těchto čistých možností vstupujeme do nesmírně vzácného prožívání, které Hogenová nazývá čistou radostí.

Onu zakládající tajuplnost rozdělují také naše srovnávané filosofické přístupy. Mýtus, zdánlivě daná osudovost, v sobě skrývá tajemství. Je součástí ontologického prázkladu ve smyslu jakési universální bilance příběhu, který se dějinně (ne)zkresleně podává. Payne se chce svou důslednou racionalizací s mýty jednou pro vždy vypořádat za pomoci tzv. radikální skepsis (neustálé zkoumání a pochybování), což je podle něho podstata filosofie. V tomto duchu se oproti Heideggerovi vymezuje. Dle jeho slov záliba v mytologii postrádá filosofické záruky, znamená opuštění kritiky. V takovém případě prý jde o opuštění radikální skepsis, což nakonec vede k tomu, že se tázání v ryzí podobě k hodnotám pravdy, krásy a dobra nedostavuje bez veškerých předmětných příměsí.³¹⁰

„Člověk je tu jedinou, nám známou, svobodnou bytostí, která může vylad'ovat rozpor mezi nebem a zemí, řečeno shodně s řeckou mytologií.“³¹¹

³⁰⁸Heidegger, M.: *Parmenides*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982, s. 60: „Podstata imperia spočívá v aktu stálé akce.“

³⁰⁹Pozn.: Spekulace ohledně původu současné pandemie a aktuálně chápaná záchrana v podobě očkování.

³¹⁰Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 85. Na s. 84 v poznámce doplňuje: „Mezi ontologickou diferencí čili diferencí bytí jsoucnu v podání Martina Heideggera a napětím nevědomí proti vědomým obsahům rázu archetypů v podání C.G. Junga je ovšem nápadná podobnost... záliba v mytologii (Jung)... výraz božstvo (Gottheit) postupně získává v díle M. Heideggera na významu.“

³¹¹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 31.

Podstatný rozdíl spočívá podle mého názoru v tom, že bytostné otázky nelze ničím „úkolovat“, přicházejí ze světa sice neustále, ale jako blesk pročišťují nánosy upadlých tendencí lidského pobytu tehdy, když „...je ve hře volné pole.“³¹²

Proti Payneho důslednosti k neustálé tazací schopnosti radikální skepsis by Heidegger zřejmě postavil bdění ve smyslu postřehování *die Besinnung* a pozdní Heidegger také *die Lichtung*, světlinu³¹³ pro shromažďující a pořádající se čisté možnosti. Asi by také předem nevyklučoval poselství mýtu z onoho shromažďování a pořádání. Jinými slovy, není možné se v nějakém umělém racionálním tazacím „přemocňování“ snažit docílit celku, jenž má u Payneho trojí odlišnou fakticitu (pravda, krása, dobro). Payne by asi namítl, že:

*„Dospět k oněm zárukám lze jen tak, že se pečlivě rozebere každá z oněch třech intencí a že se najde zdroj jejího přesahu, přičemž jeho pozadí tkví v tom, že intence je souběžně vždycky dvojí.“*³¹⁴

Celek známe a máme možnost od něho odvozovat ve smyslu *odhodlanosti*. Udělat si čas na dlouhou chvíli, na čistou vášeň pro myšlení. Na shromažďování a pořádání čistých možností, z nichž se bytostné otázky samy dostaví. Tomuto procesu heideggerovské odhodlanosti se velmi často vyhýbáme, podobně jako se vyhýbáme otázkám smrti, na čemž se shodují odborníci napříč obory.

*„Zapomněli jsme na to, že jsme zapomněli a vytahujeme se bezcitností, které říkáme racionalita. Privace je pocit podstatného chybění, podstatného nedostatku, jenž vzniká z toho, že celek známe.“*³¹⁵

Logicko-technické dovednosti rozumu musí ustoupit. Ponechat pozadí, odkud jediné se mohou vyladit reálné možnosti celku. Často zakládající pozadí vytěsňujeme ze svých úvah a konání, vědomi si své vůle k (ne)moci ve svém okrsku působení.³¹⁶

³¹²Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 22: „... ist freie Gegend im Spiel.“

³¹³*Tamtéž*, s. 34 – 35: „Zakoušeno a myšleno je jen to, co alétheia jakožto světlna poskytuje, nikoli to, co tato jako taková jest. *Erfahren und gedacht wird nur, was die Aletheia als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist.*“

³¹⁴Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 98.

³¹⁵Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 34.

³¹⁶*Tamtéž*, s. 36.

Takto zmítán v boji o posvátnost³¹⁷³¹⁸³¹⁹ *Tajuplný svět* prostřednictvím lidských pobytů sní. Nedokáže autenticky svá přání vyslovit a žádosti projevit. Ty jsou často v lidských pobytech ve vleku začátků potlačovány a přčasto nahrazovány jinými. Ke slovu přichází bytostné chybění, privace. *Tajuplný svět* skrze lidské pobyty prostě sní. Je to praesentní svět v režimu denního i nočního snění. Do té doby, než udeří blesk, jenž vše řídí.³²⁰

*„Pokud je sen privace, pak je nedostatkem něčeho, co jsme kdysi měli, co bylo nějak naší součástí. Proto je sen důležitý, zapadá do našeho života jako jeho pevná součást. Chybění toho, co bylo dříve kusem naší bytosti, se ukáže ve snu.“*³²¹

Hogenová tento odvrát od počátku popisuje tak, že vlastně dochází k tomu, že jsme něco měli udělat a neudělali jsme to. Potlačené počátky shromážděných a pořadajících se čistých možností se tak vyjevují ve snu, jakoby se nám ve snách zjevovala pravdivost, kterou ve svém vědomém jednání spíše potlačujeme a má zpravidla praesentní charakter.³²²

Takový příklad, který bych mohla v existenciální rovině uvést, by popisoval nadměrně agresivní verbální jednání člověka v běžné situaci, který se ve skutečnosti něčeho obává a touto verbální agresivitou se snaží svůj strach potlačit. Může nastat dojem, že se jedná o agresivního člověka, který se neumí chovat. Taková je viditelná skutečnost. Tak může být okolím i chápán, a protože tuto „skutečnost“, že je tak nakonec okolím chápán vnímá, může se této „nálepce skutečnosti“ přirozeně³²³ přizpůsobit a opravdu se z podstaty svého uzamčeného horizontu „agresivním hulvátem“ stát. Přinejmenším z toho může v mezilidských vztazích vycházet jako ze situace, kterou dobře zná, ve které si neproblematicky rozumí. Netroufám si zde podávat psychologickou nebo jinou analýzu,

³¹⁷Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 121: „Žijeme v době, kdy se o možnosti válčí.“

³¹⁸Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 161-162: „... bytnost techniky není nic jiného, než neustále vybízející, v žádném cíli se dovršující dynamika ovládnutí světa a exploatace přírody.“

³¹⁹Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad. Praha, 2000, s. 155: „Vědecko-technický svět je světem usilujícím o lidské vladařské zajištění: akumulace moci je tím, o čem jde.“

³²⁰Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s.36: „Znát celek není ničím jiným než vstupem do napětí otázek, které vyvolávají celek. Protože se jedná o nepředmětný celek, je možné jej jen sdílet ve zpřítomnění, jež má podobu blesku. Proto má Heidegger na svém srubu napsanou Herakleitovu větu ‚vše řídí blesk‘!“

³²¹*Tamtéž*, s. 24.

³²²*Tamtéž*, s. 24.

³²³Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Svoboda. Praha, 1968, s. 36: „Přirozená reflexe mění zcela podstatně původně naivní zážitek; ten ztrácí původní modus přimosti – právě proto, že dělá předmětem to, co bylo předtím zážitkem, avšak nebylo předmětné.“

pouze uvádím příklad zasuté směsi existenciální úzkosti a strachu, která zřejmě nemá příležitost se autenticky nikde jinde objevit, než právě ve snu.

„Přechod mezi skutečností a možností je to, co je nejčastější obraz skutečnosti i možnosti.“³²⁴

Otázka snů je tedy rovněž otázkou horizontů, k nimž se vztahujeme.

„Jsou nám podsunuty reálné možnosti jak přežít tuto dobu. Co je touto možností? Je to vydělávání peněz. Jaké sny se mohou dnes lidem zdát?“³²⁵

Hogenová popisuje naše prožitky jako praesentní skutečnost bytostných možností, jež jsou zatlačeny až na samo dno naší duše, a to se nám pak objeví ve snech.³²⁶ Ve smyslu předchozí citace by se nám ale nevysnily bytostné možnosti, ale spíše nerealizovaná přání plynoucí z podsunutých představ o ekonomickém zázemí a z toho plynoucího postavení ve společnosti ve srovnání s ostatními. Zdá se tedy, jakoby se nám bytostné možnosti odkrývaly v souvislostech horizontů, k nimž jsme otevření a jež nás rozvrhují.

„Neustále se naše myšlenky točí kolem privace, po pociťovaném nedostatku, jenž má podobu žízně po pochopení. Také je třeba si přiznat, že z privace k nám přicházejí sny, proto je nutné propojení snů a privace z filosofického hlediska pochopit nově a hlouběji.“³²⁷

Tam, kde mají horizonty k celkům bez marga a k tajuplnosti vnitřního slova praesentní charakter, se bytostné možnosti ve své původní autenticitě zřejmě střádají do okamžiku bezprostředního ohrožení smrtí, vyjdeme-li z výpovědí těch, kteří prošli ve svém životě kómatem a popsali stavy, jež prožívali.³²⁸

³²⁴Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Svoboda. Praha, 1968, s. 27.

³²⁵*Tamtéž*, s. 39.

³²⁶*Tamtéž*, s. 34.

³²⁷*Tamtéž*, s. 43.

³²⁸Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 170: „... ukazuje se, že blízkost smrti vznáší radikální otázku nad dosavadními jistotami a přivádí člověka k dobru samému, jež přesahuje veškerá předmětná vyjádření. Překvapující pro mnohé asi je, že dobro... má vlastně personální povahu, ovšem personalita vybavená svobodnou vůlí by v této souvislosti zarážet neměla; vždyť těžko může být něco vznešenějšího než svobodná vůle.“

„... smutek je herold – hlasatel privace, podstatné privace. Je velkou chybou všechny emoce házet do jednoho pytle a činit je balastem, jak se to dnes děje v naprogramovaném životě skrz sílu ‚Gestell‘ a ‚Machenschaft‘.“³²⁹

Do nekonečné škály směsí a intenzity prožitků proniká *die Grundstimmung*. Jde o praesentní napětí, pozdravující (ne)otevřené horizonty v původních (ne)skrytých možnostech lidského pobytu a v (ne)pravdivosti jeho prožívání.

„...něco podstatného nám chybí a toto chybění nás určuje prostřednictvím snů.“³³⁰³³¹

Tajuplný svět ve svém boji o posvátnost prostřednictvím lidských pobytů sní. Ke slovu přichází bytostné chybění, privace. *Tajuplný svět* je praesentní. Nicotou přítomnosti v úzkosti povolává do světliny *die Besinnung*. Čekající promýšlení pravdivého bytí nás uvádí do čistých možností autenticity. Taková odvaha je vzácná.

Bez této odvahy jakýkoli vědecký výsledek a lidský výkon postrádá ontologické sny a tajuplnost zvnitřnění. Vytrácí se v nás pravda v podobě otázek, které teprve ze světa přijdou. V takovém případě se pravděpodobně nevysní dříve, než v uvolněném horizontu nejzazší chvíle před smrtí, kořenící v našem životním pohybu³³² a spějící k věčnému návratu? (Nietzsche).

Filosofie v jejím základním ladění ontologického vhledu bez marga kultivuje obzor z celku světa.³³³ V úzkostném bytostném napětí se o možnosti se systémy a povely neválčí, *die Grundstimmung* představuje jedinečné časoprostorové cesty k vrcholu ontologického komparativu ve smyslu bytí, kterého se nám dostává nejvíce (Hogenová).

Možnosti autenticity jsou čisté radosti *Tajuplného světa* v tišině duše (Hogenová).

³²⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 33.

³³⁰*Tamtéž*, s. 40.

³³¹Patočka, J.: *Umění a čas*. Oikumene. Praha, 2004, s. 66: „Tento charakter je v obrazu duševního pohybu označen jako okřídlení. Okřídlení je to, co duši udržuje v chodu nad veškerým jsoucnem...“

³³²Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 38: „Pokud v nás je pravda v podobě otázek, které nejsou pojmenovány, uvědoměny a započítány do důsledků v našem každodenním životě, pak to musí ven prostřednictvím snů, Proto jsou sny reálné možnosti, přimykající se k naší každodennosti a kořenící v počátcích našeho životního pohybu.“

³³³Pešková, J.: *Vztah filosofie a speciálních věd*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 35.

6. Možnosti autenticity na pozadí Starosti

Někdy zbytečně pospícháme s hodnocením proměny myšlenek filosofů. Také Heidegger patří mezi filosofy, u nichž je posun zřetelný. Přikláníme se k tezi, že fenomenologii Heidegger celoživotně znovu a znovu otevírá. Podobně smýšlí například ve své knize o Heideggerovi Biemel. Heidegger sám mnohem později odkazuje na neměnné zásadní fenomenologické poselství formulované již v *Bytí a času*.³³⁴ Posun Heideggerova časoprostorového myšlení a pojmosloví se od věhlasné analytiky k poetickému vyjadřování neodchyluje tak, že by opouštěl fenomenologickou cestu.³³⁵ Naopak se spolu s Biemelem domníváme, že ji rozvíjí a posouvá. Otevírá pro naše myšlení tajemná zákoutí neskrytosti samé a toho, co sama skrývá.³³⁶

*„Ovšem k tomu potřebuje myšlení jedince dozrát, každé zrání potřebuje svůj čas. Proto je třeba vzdělávat pomalu, nikoli technicky a instantně, jak nás o tom přesvědčují mnohé vzdělávací programy, kterým nejde o nic jiného, než o rychlou a kontrolovatelnou výrobu lidí s jistými předem stanovenými schopnostmi pro potřeby trhu. Život člověka není trh.“*³³⁷

Pozdní Heidegger svůj posun v diagnóze přítomnosti vyjádřil mottem z Hölderlina verše z hymnu Patmos: *„kde je ale nebezpečí, roste také záchrana.“*³³⁸

Podle Figala zde ono zachraňování neznamena zachránit právě to, co je ohroženo zánikem (svět přítomnosti). Vždyť by se dochovalo jeho dosavadní setrvávání. Zachraňovat zde má znamenat něco jiného. Dospět k bytnosti a přivést ji ke svému autentickému zjevu.

„Ovšem tam, kde je to nejnebezpečnější, se vždy otevírá prostor pro záchranu. Začínáme narážet na cizotu uprostřed nás samých. Nemusíme daleko cestovat, máme ji v sobě. Cítíme se a pociťujeme se čím dál, tím intenzivněji jako ztracenci ve vlastním doupěti, ve

³³⁴Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenth. Praha, 2006, s. 56.

³³⁵Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 148.

³³⁶*Tamtéž*, s. 196: „Tázání, které se táže po tomto skrývání, je třeba uvést do chodu. Veškeré Heideggerovo snažení spočívá v takovémto uvádění-do-chodu. Otázkou ovšem zůstává, zda jsme opravdu nahlédli, co se v takovém tázání děje, zda jsme tím strženi, zda nezůstáváme naopak fascinováni technicko-kybernetickou formou představování, takže se nám toto tázání musí jevit jako čirá fantastika.“

³³⁷Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 8.

³³⁸Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 161.

vlastním domově. Cizota a osamocenost tohoto druhu je strašná. V tom je světélko naděje.“³³⁹

V pandemické současné každodennosti se zprvu a většinou setkáváme s tím, že náš pobyt, o který nám jde, je spíše předmětnou věcí. Žijeme s přiděleným a zakalkulovaným statistickým číslem, třeba v registraci na očkování.

Pokud se ve světě trápíme, cítíme se zbyteční a máme často pocit, že jsou mnohé věci cennější než lidský život, pak nezbyvá než tuto pandemickou každodennost nechat vyvstat. Pouze z pramene původního naladění úzkosti lze odvrátit nebezpečí úpadku lidství. Zachránit čistotu vášnivého myšlení k probouzení horizontů autentického uskutečnění lidských pobytů. Prodlévat v čistých možnostech.³⁴⁰

Zdá se, že přestáváme heideggerovsky bdít.³⁴¹ Zabydlenost prorůstá do světa a zarůstá v myšlení.

6.1 Praesentně-prézentní *die Grundstimmung* lidského pobytu

Nejprve představme základní naladění úzkosti z hlediska prostorovosti pobytu, neboť se intuitivně domníváme, že by se tak pro mnohé z nás mohl stát tento diskutovaný, ale i kritizovaný existenciál přístupnějším.³⁴² Lze si argumentačně prostorovost pobytu a jeho existenciálu úzkosti ve smyslu heideggerovské pozice obhájit? Heidegger by možná na tuto otázku odpověděl citací ze IV. knihy Metafyziky (Aristoteles, 1006 nn.)³⁴³

³³⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 77.

³⁴⁰Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 9 - 16. Biemel reprodukuje několik pasáží z článku

H. Arendtové o Heideggerovi: „...myšlení jako čistá možnost, nepopoháněná ani žízni po vědění, ani touhou po

poznání – se může stát vášní, která všechny ostatní schopnosti a vlohy ani ne tak ovládá, jako pořádá a proniká. Jsme natolik zvyklí na staré protiklady rozumu a vášně, ducha a života, že nás představa vášnivého myšlení, v němž myslit a být živý splývají v jedno, poněkud zarazí.“

³⁴¹Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Oikymenh. Praha, 2006, s. 41: „V bdění nad bytím nesledujeme strnulým pohledem něco, co se kolem nás vyskytuje... Bdit nad bytím zde znamená dávat pozor na bytostně se odkrývající a přitom teprve nastávající úděl bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí ohlašuje.“

³⁴²Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 75.

³⁴³Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikymenh. Praha, 2006, s. 36 – 37: „Je to totiž nevzdělanost, jestliže nenahlížíme, pro co je třeba hledat důkaz, a pro co toho třeba není.“ „Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen und in Bezug worauf dies nicht nötig ist.“

Bohužel, jako u vícero filosofických úvah, lze podstatu problému postihnout negativně.³⁴⁴ Ontologicky popisuje Heidegger negativní cestu takto:

*„Struktura vrženosti stejně jako struktura rozvrhu je bytostně prostoupena negativitou. Ta je pak základem pro možnost negativity neautentického pobytu upadání, jímž pobyt vždy již prakticky je.“*³⁴⁵

V ontickém vyjádření se objevuje alarmující až pandemický fenomén autismu. Zasahuje stále více rodin. Počet dětí s diagnózou nějaké formy autismu přibývá. Civilizovaná společnost si s tímto fenoménem dosud neví rady.³⁴⁶

Jsme schopni definovat nebo popsat určitá specifika chování a prožívání autistů, přičemž jedním ze zřetelných ukazatelů je fixace na prostor a předmětné uspořádání v něm. Dokonce lze s trpkou nadsázkou zmínit, že přesně zarovnaná určitá věc, například kniha rozložená na koberci, se těší výrazně vyšší pozornosti než spolupobyt milujících nejbližších, které naopak autistické dítě očekávaným způsobem vůbec nevnímá. Pobyt je bytostně prostorový.

V (ne)autistické každodennosti bloudíme heideggerovsky „zde“ a „tam“. Prostorově „od čerta k ďáblu.“ Zatímco každodennost jedinečný původ emocionality potlačuje a lidský pobyt zarovnává do poklidné srozumitelnosti stále více uměle vytvářených afekcí, pandemie souběžně s přímočarou pudovostí způsobují emoční otupělost a vyprahlost. To jsme dokumentovali na středověkých hladomorech. V době pandemií jsme zaskočeni hrozbou *Smrti* a ztrátou dokonce i těch nejzákladnějších životních potřeb. Máme hlad nebo nemůžeme dýchat.³⁴⁷ Heidegger nám v této souvislosti připomíná, že pud je nezničitelný a sklon nechat se „žít“ každodenností také nevymýtíme.³⁴⁸

³⁴⁴ Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 36 – 37: „*My všichni potřebujeme ještě výchovu k myšlení a ještě předtím vědění o tom, co znamená být či nebýt vychován v myšlení.*“ „*Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heisst.*“

³⁴⁵ Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 323.

³⁴⁶ K této problematice byl nedávno do českých kin uveden francouzský film *Výjimeční*, příklad to nejen bytostně nezbytné alternativy čisté možnosti, ale také „uměleckého zakopnutí“ o schopnost bytostně se tázat, jak Hogenová popisuje moderní lidství ve své knize *Nesmíme pospíchat* na s. 55.

³⁴⁷ Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 230: „*V čirém pudu není ještě starost svobodná, přestože teprve ona ontologicky umožňuje, aby byl pobyt ze sebe sama k něčemu puzen.*“

³⁴⁸ *Tamtéž*, s. 230.

Proměna původní soustředěnosti čistých možností emocionality se v systémech a strukturách *Gestell* a *Machenschaft* koncentruje na sklon k objednané žádostivosti. Ta sama o sobě jako původce hříchu sahá hluboko do minulosti, přinejmenším je to patrné od doby vzniku *Bible* ve smyslu zaznamenané zkušenosti lidstva.³⁴⁹ Každodenně žádostivá cesta od sklonu k pudu a zpět je šikmou plochou. K možností autenticity se stává „slepou uličkou.“³⁵⁰

Přeslechli jsme sami sebe. To, co se v nás chce.³⁵¹ Přizpůsobujeme se svému srozumitelnému okolí, bloudíme v podsunutých možnostech povelů a příkazů. Vlastně utíkáme před poznáním sebe samých. Ve většině případů si to zřejmě ani neuvědomujeme. Nesmíme pospíchat!³⁵²

V každodennosti je úzkostná (ne)rozhodnost přehlušena afektivním prožíváním, které „přeskočilo“ náladu světa.³⁵³ „Vciťování“³⁵⁴ je nepokojnou zabydleností a v ní psychologickými pojmy vyjádřenou neuspokojeností v ní.

*„Ono zklidnělé a zdůvěrnělé „bytí ve světě“ je modus, tísnivé nehostinnosti' pobytu, nikoli naopak. Fenomén této nezabydlenosti musí být existenciálně-ontologicky pochopen jako původnější.“*³⁵⁵

Pobyt před sebou utíká, skrývá původ emocionality skrze ontické způsoby zážitkového afektivního prožívání.³⁵⁶ Slzy zatím kdesi uvnitř nás stékají. V pandemické každodennosti nenávratně vysychají. Až zvnitřněním soupatřičnosti (Hogenová) se vylévá sebe samo uskutečnění pobytu tak, že se můžeme znovu nalézt.

³⁴⁹Například: Gn 39, 7; Ex 20, 17; Dt 5, 21; 2S 11,2; Př 6, 25; Mt 2, 2; Mt 5, 28; Mk 9, 47; Ř, 1, 24; Ef 4, 22; Jk 1, 15 aj.

³⁵⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 229-230.

³⁵¹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 40.

³⁵²*Tamtéž*, s.150: „Dnešní člověk příliš bloudí, nejvíce v tom, co si sám o sobě myslí.“

³⁵³Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 168: „A jen proto, že ‚smysly‘ ontologicky patří takovému jsoucnu, jehož způsob bytí je naladěné ‚bytí ve světě‘, mohou být ‚drážděny‘ a být na něco ‚citlivé‘, takže se to, co dráždí, ukazuje v afekci. Něco takového jako afekce by nevzniklo ani při sebesilnějším tlaku a odporu a odpor by bytostně vůbec nebyl odkryt, kdyby naladěné ‚bytí ve světě‘ nebylo již odkázáno na náladami předznamenanou dotknutelnost nitrosvětským jsoucnem.“

³⁵⁴*Tamtéž*, s. 155: „Vciťování je možné teprve na základě spolubytí a je motivováno převládajícími deficientními mody spolubytí v jejich nevyhnutelnosti.“

³⁵⁵*Tamtéž*, s. 223-4.

³⁵⁶Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 355: „Hledat dobrodružství, prožitky a zážitky,

kupovat si hrůzy a opojení ze sexu, z krutosti atd. Je znakem největší slabosti současného člověka. Opravdovost si vyžaduje strýzlivost, jasnost pohledu a spoustu odvahy.“

„To, oč úzkosti jde, odhaluje se jako to, z čeho je jí úzko: ‚bytí ve světě‘. Toto ‚oč‘ a ‚z čeho‘ je dokonce totožné s úzkostí samou. Neboť ta je jakožto rozpoložení základním způsobem, bytí ve světě. Existenciální totožnost odemykání a odemykaného – totiž taková, že v odemykaném je odemčen svět jako svět, ‚bytí ve‘ jako jednotlivé ryzí vržené ‚moci být‘ – činí zřejmým, že ve fenoménu úzkosti se tématem interpretace stalo rozpoložení v jistém smyslu význačné.“³⁵⁷

V takové úzkostné váhavé chvíli³⁵⁸ můžeme proniknout do tajů vnitřního slova, kde je lidský pobyt sám sobě rozhovorem.³⁵⁹ Z těchto čistých možností vstupujeme do nesmírné vzácného prožívání, které Hogenová nazývá čistou radostí. Výchovou k takovému spolubytí dosáhneme probouzení horizontů z otázek, které by nás samotné nenapadly.³⁶⁰

V této podkapitole *Die Grundstimmung lidského pobytu* se pokusíme rozebrat fenomén úzkosti na pozadí dvou rozdílných přístupů. Heideggerův stěžejní existenciál úzkosti v nich argumentačně čelí například Landsbergově ontologii naděje nebo Payneho radikální skepsis.

Nejen vzhledem k různým interpretacím, ale také i k vlně kritiky, která se k fundamentální analýze úzkosti pojí,³⁶¹ je to úkol nelehký. Lze připomenout, co je úzkostí myšleno, co se míní v heideggerovském podání fenoménem, dále nutnost příliš nesměšovat ontologicko-existenciální strukturu s povahou onticko-existenciální.³⁶² V neposlední řadě mít stále na paměti taktéž kontroverzní časovou charakteristiku existenciální úzkosti, jež je spojována s tzv. bývalostí³⁶³ a nic na tom nemění ani pozdější praesentně-prézentní posun Heideggerových časových úvah.

³⁵⁷Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 222.

³⁵⁸Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982, s. 180: „Takové čekání nevzniká v prázdném očekávání štěstí, které nám přinese domnělou záchranu, nám nepřipraveným. Čekání na přízeň možnosti v dlouhém čase, je *Besinnung*.“

³⁵⁹Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Oikoymenh. Praha, 1997, s. 58: „Vnitřní slovo tedy není vztaženo na nějaký konkrétní jazyk a vůbec nemá charakter vybavování si slov, jež vystupují z paměti, nýbrž je to do konce myšlený stav věci.“

³⁶⁰Pelcová, N.; Semrádová, I.: *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Karolinum. Praha, 2014, s. 52.

³⁶¹Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 75.

³⁶²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2008, s. 218: „Avšak u takovýchto fenoménů se musí mít zkoumání na pozoru, aby onticko-existenciální charakteristiku nesměšovalo s ontologicko-existenciální interpretací.“

³⁶³Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 76.

Shrňme některé Heideggerovy myšlenky k úzkosti samotné. Heidegger v ní spatřuje možnost uchopit původní celost bytí pobytu. *Bytí a čas* v §40 s názvem *Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu* poukazuje na úlohu existenciální úzkosti, jež se pojí k *odhodlanosti*. Tedy k té struktuře lidského pobytu, která ve svém celku zastřešeném existenciálem *Starosti* čelí pohnutosti upadání.

Lidský pobyt se obvykle rozptyluje v každodennosti a sdíleně obstarává. Podle Heideggera se tak pobyt od sebe odvrací, tíhne k sounáležitému a dobře obeznámenému upadání. Potlačuje svoji autenticitu privací otevřenosti k sobě samému. Právě tato potlačovaná otevřenost je základem každodenní ontické tendence k upadání. K existenciálnímu odvratu od ní. Pozornost se tak na tuto zakládající otevřenost nesoustřeďuje, zůstává lidskému pobytu skryta.

Má to snad znamenat, že pobyt potlačuje svoji autenticitu, protože má strach? Náš strach se ale vztahuje k nitrosvětským jsoucňům v našem tzv. okrsku působení, jež chápeme jako ohrožující, zlé, například zdraví škodlivé. V existenciální rovině tak propadáme strachu z takto charakterizovaných nitrosvětských jsoucen tím více, čím více jsme v nich pohrouženi.

Heidegger se tím snaží vysvětlit, že odvrát lidského pobytu od sebe sama není žádným útekem ze strachu před něčím škodlivým, neboť nás právě toto ohrožení spíše „přitahuje“, nejsme s to být sami sebou. Pokud nám ale jde o to, odvrátit se zcela od pohnutosti upadání, pak se musí jednat o určitý zakládající projev odhodlanosti, který Heidegger nazývá úzkostí, jež sama teprve strach umožňuje.

„Nic z toho, co je uvnitř světa po ruce a co se v něm vyskytuje, není tím, z čeho je nám úzko. Nitrosvětsky odkrytý celek dostatečnosti příručního a výskytového jsoucna ztrácí jako takový veškerou závažnost. Hroutí se. Svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti. V úzkosti se nesetkáváme s tím či oním, co by dostačovalo k tomu, aby nás ohrožovalo.“³⁶⁴

³⁶⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 220.

Pro úzkost je charakteristická neurčitost v otevřenosti světa. Podle interpretace Figala nemůžeme v úzkosti uchopit žádnou možnost v něm.³⁶⁵ Na pomezí existenciálně-existenciální roviny nás někdy z ničeho nic přepadává „blbá nálada“ (Hogenová). Když taková naladěnost, ve které je úzkosti úzko, pomine, tak to podle Heideggera v každodenním vyjádření vlastně nic neznamenalo, protože se není čeho „chytit“. Nelze se vztáhnout k nějaké konkrétní příručnosti. Tato nicota spočívající v neurčitelnosti nakonec odkazuje ke světu jako takovému a jeho pobývání v něm.

„V úzkosti se nám odemyká původně a přímo svět jako svět.“³⁶⁶

Tím, že pobyt v úzkosti není nijak bezprostředně a konkrétně něčím ohrožován, může pobyt; který je vždy jen můj a o který mi jde; být, aniž by uchopil jakoukoli možnost „bytí ve světě“. Úzkost se tak „staví“ proti pohnutosti upadání. Lidský pobyt osamocuje.

„Tímto, „oč jí jde“ odemyká tudíž úzkost pobyt jako bytí možnosti, jako bytí, kterým může být pobyt jedině ze sebe sama, izolovaný ve své jednotlivosti.“³⁶⁷

Místo před jsoucí zrcadlo je pobyt postaven před svoji svobodu právě jako před zrcadlo možností, v nichž objevuje to, co již „dávno“ je. Hozenou rukavici takového situačního vymezení, jež vybízí ke svobodě, nemůžeme původně chápat jako předmět,³⁶⁸ který posléze vezmeme do ruky nebo si ho nebudeme všímat. Distance, která v úzkosti „nic nemůže dělat a všechno může zvažovat“ se vztahuje k tomu, co je původní. Obrazně vyjádřeno, hozenou rukavici autentické možnosti naplnění vlastního života jsme již dávno zvedli, podobně jako smrt již předběhla každé umírání.³⁶⁹

Neurčitá úzkost heideggerovského ladění se intuitivně vztahuje ke svobodě lidského pobytu. Distance v existenciální úzkosti má charakter nevyslovitelného bdění, jímž si naléhavost příručně-vztahové přítomnosti a hrozbu některých nitrosvětských jsoucen

³⁶⁵Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 76: „V úzkosti je otevřenost světa zakoušena tak, že nemůžeme uchopit žádnou možnost být v něm.“

³⁶⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 221.

³⁶⁷*Tamtéž*, s. 221.

³⁶⁸Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 35: „První krok k takové bdělosti je krok zpět z myšlení pouze představujícího, tj. vysvětlujícího, do myšlení upamatovávajícího.“

³⁶⁹*Tamtéž*, s. 63.

nepřipouštíme k tělu. Duše může prodlévat v místech, v nichž se čas spolu s námi teprve rodí. V čistých možnostech.³⁷⁰

V onticko-existenciální rovině se tak v každodennosti ocitáme v tísnivé nehostinnosti. Není nám příjemné, jak nám je, přestože nás nic konkrétního neohrožuje. Inklinujeme tedy raději k nějaké uspokojivé zabydlenosti. K něčemu, co nám je společné, v čem se mezi ostatními „neztratíme“. Vracíme se opět k již výše uvedené souvislosti nezabývání se otevřeností, neboť v pohnutosti upadání se společně „ztrácíme“ v nitrosvětských jsoucnech, jejichž příručnost se (ne)problematicky nabízí skrze běžné chápání toho, co se od nich očekává a k čemu jsou.

Přesto nás tu a tam existenciálně-existenciální „blbá nálada“ přepadne, neboť není možné tento tlak v neautentické ztracenosti příručnosti a nitrosvětskosti jsoucna vydržet v maximální soustředěnosti. Původně přece nejsme stroje patřící fenoménům *Gestell* a *Machenschaft* a když už nic jiného, musíme jít někdy spát. Tím se na čas přeruší sukcesivní hledisko obstarávajících možností a naopak se vysní možnosti jiné. Ve spánku nebo v režimu tzv. denního snění.

Pakliže se jako v existenciálních modech netážeme na příčiny, ale naopak shromažďujeme (pořádáme) ve své celistvé existenciální původnosti a osamocenosti veškeré možnosti našich horizontů, jsme naladěni na bytostné tázání, jež přichází ze světa. V autentickém projevu úzkost „nic nedělá a všechno zvažuje.“ Celostně vyplňuje, „načerpává“ v heideggerovské „dlouhé chvíli“ svobodné čisté možnosti nejvlastnějšího bytí. Otevírá a posouvá horizonty lidského pobytu.

Samozřejmě nikoliv tak, že by se úzkost „štvala“ za podsunutými možnostmi a přemocnovala v nich svůj neautentický pobyt, natož aby raušem doháněla, co takový pobyt zameškal. Proto je také úzkost úzkostí. Autenticky „paralyzována“ svobodou a čistotou myšlenek, neautenticky paralyzována ve svých „štronzo“ existenciálních stavech. V neautenticitě existenciálních stavů se rodí nemohoucnost autentického lidského pobytu na škále od „blbé nálady“ až po stavy propadlé upadání s fatálními následky v podobě

³⁷⁰Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 9 - 16. Biemel reprodukuje několik pasáží z článku H. Arendtové o Heideggerovi: „...myšlení jako čistá možnost, nepopoháněná ani žízň po vědění, ani touhou po poznání – se může stát vášní, která všechny ostatní schopnosti a vlohy ani ne tak ovládá, jako pořádá a proniká. Jsme natolik zvyklí na staré protiklady rozumu a vášně, ducha a života, že nás představa vášnivého myšlení, v němž myslit a být živý splývají v jedno, poněkud zaráží.“

nekontrolovaných závislostí. Ostatně, sám Heidegger ve své analýze připouští, že autentická úzkost je vzácná.³⁷¹

Vybrané výhrady k tomuto existenciálu mají společné jmenovatele v tom, že se dostatečně nedorozumí fenoménu jako takového, až příliš se směřuje tážající se existencialita³⁷² s převažujícími existenciálními prožitkovými stavy. Je všeobecně známo, že se tzv. pozdní Heidegger od svého nedokončeného *Bytí a času* v mnoha ohledech významně odchýlil. Figal v souvislosti s nedokončenou, zejména časovou rozpracovaností fundamentální analýzy pobytu dokonce dovozuje, že jeho záměr fundamentální ontologie ztroskotat.³⁷³

Nijak tím nelze snížit význam fundamentální analýzy pobytu, v níž byla úzkost mimořádným předmětem zájmu filosofů, psychiatrů a psychologů. Přiblížme některé kritické postoje v níže nastíněné polemice. Zdá se, že se Landsberg a Payne; každý v jiné době a za jiných podmínek; vyjadřovali v podstatě k něčemu jinému, než co se Heidegger snažil vyjádřit. Podrobnější rozklad přesahuje možnosti této práce, přesto lze jejich výhrady a některé postoje porovnat. Nejprve tedy citát k objasnění fenoménu:

*„Co je to, co musí být v jistém význačném smyslu nazváno fenomén? Co je svou bytostí nutně tématem výslovného ukazování? Zřejmě to, co se zprvu a většinou právě neukazuje, co je oproti tomu, co se zprvu ukazuje, skryté, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.“*³⁷⁴

Aby bylo možné v rámci fenoménu úzkosti naplnit tento popis fenoménu, pak musí být úzkost úzkostí. V existenciální odvozené rovině začátků již nic takového není možné, protože úzkostným stavům předchází jednotlivé chybění. Privace z nenaplněných motivů, přání, snů dostatečnosti a významnosti okrsku našeho bytí, třebaže v deficientních modech.

³⁷¹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 224.

³⁷²Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 46: „Fundamentální ontologie nechce vypracovávat nějaký zvlášť obsažný pojem bytí, nýbrž podat analýzu způsobu bytí, a to znamená stěžejních struktur tážajícího se, které označujeme jako existenciály. Bytí tážajícího se se liší od všeho ostatního jsoucím tím, že rozvíjí vztah k sobě samému.“

³⁷³Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 93: „Zavedení horizontálního schématu praesence přetváří strukturu časovosti v jejím trojitým členění a bez ní už nelze vykládat filosofii ze struktury každodenního pobytu. A tím program ‚fundamentální ontologie‘ ztroskotat.“

³⁷⁴Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen, 1963, s. 47.

Pobyt je a vstupuje do zjevu. Zde ukazuje i skrývá své možnosti. Motivy, přání, sny, vůli, výkon aj. Vlastně svoji vinu, protože jakožto ukazující se je vinou (Heidegger), upadající se určitostí. Vykázanou úzkost přece v tomto sukcesivním existenciálním vztahu příčin a následků nemůže zakládat úzkost. Zakládají ji myšlenkové a fyzické výkony žádostivého jednání nenaplněných tužeb, snů, přání, motivů. To je právě to, co Heidegger ve své existenciální struktuře převrací, aby tak poukázal na to, co ontickou rovinu těchto jednotlivostí zakládá.

Víme, že existenciální úzkosti vztahující se k fenoménu *Smrti* není odlišný od struktury lidského pobytu, jenž je zastřešen ontologickou *Starostí*. Lidskému pobytu jde bytostně o své bytí a to znamená, že se trápí neurčitostí vrženosti pobytu k možnosti smrti. K možnosti už nebýt, která ruší všechny ostatní možnosti. Jestliže tedy existuje takováto nevlastnější nezastupitelná možnost už nebýt, pak táž nejvlastnější a nezastupitelná možnost se musí vztahovat k možnosti být. Ta je, zdá se, obsažena ve shromáždění (v pořádání) čistých možností, s nimiž úzkost „nemůže nic dělat a může všechno zvažovat.“

Payneho přístup označme za vědeckou filosofii. Také proto, že je Payne povoláním lékařem. Poselství, které přináší, je snaha o důslednější racionalizaci, než kterou se prezentoval Descartes. Jde o tzv. radikální skepsis (zkoumání i pochybnost) na pozadí tří rovin fakticit vztahujících se k pravdě, kráse a dobru. S Landsbergem jej spojuje akcent na vzájemné sdílení lidských pobytů ve společenství.

Jsou to různě vyjádřená „zlatá pravidla“; například Kantův kategorický imperativ; jež mají nesporný vliv na etiku společenského soužití. Dobro má vždy společenský rozměr. Heidegger si tak prý zahrazuje cestu k dobru poukazem na neautenticitu „das man“.³⁷⁵

Nedochází zde opět ke směřování celostní strukturní existenciality s existenciálními způsoby soužití? Nevyjadřuje se každý z myslitelů k něčemu jinému?

Přestože pro oba filosofy je zásadní pohnutost tázání; nejen pro ně; Payneho radikální skepsis ústící v neustálé tázání³⁷⁶ má afektivní náboj. Vychází z toho, že každá intence je současně dublována intencí tázat se a to, co je těmito prožitkům společné, má ryze

³⁷⁵Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 84 v poznámce.

³⁷⁶Heidegger, M.: *Parmenides*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982, s. 60. Také v této souvislosti Heidegger varuje: „*Podstata imperia spočívá v aktu stálé akce.*“

afektivní povahu. Například „*nuda je tudíž hlavním prožitkem každého, kdo v sobě potlačil radikální tázání i tázání vůbec.*“³⁷⁷

Takový prožitek posléze dle svých slov přesněji zachycuje výrazem „cizost“.³⁷⁸ Heideggerovi je v této souvislosti vytýkáno, že náladu ztotožňuje s pravdou, ale odmítá ji ztotožnit s prožíváním.

... „*prožitek provázející každé tázání a zejména pak tázání radikální není ani konkrétním a ani abstraktním obrazem něčeho, nýbrž jde o náladu; nálada pak zahrnuje veškeré prožitky další tak, že tyto prožitky se odehrávají na jejím pozadí čili v rámci její působnosti ...*“³⁷⁹

Rozdíl mezi náladou a prožíváním není podle Payneho Heidegger s to přesně ukázat.³⁸⁰

Zřejmě jsme nyní narazili na zásadní rozdíl mezi celostní strukturní existencialitou (filosofií vztahující se k celkům bez marga) a vědeckým přístupem, odvozující a prohlubující své bádání z existenciálních jednotlivostí. A právě toto inklinování k jednotlivostem je hrozbou, proč si nakonec naše soustředěnost vybírá jiné téma, než o které původně šlo.³⁸¹

Zejména se to ukazuje na zcela opačném chápání smyslu pozadí, které již není v jednotlivostech pozadím zakládajícím (obrazně plátnem, na němž se promítá film), ale pozadím se zde myslí jakýsi další, a přitom stále bezprostřednější?³⁸² a preciznější prožitek, který je podle Payneho třeba vyjádřit v trojázovité fakticitě (pravda, krása, dobro) a pokaždé slovesem.

O čem polemizuje Payne ve vztahu k rozlišení mezi úzkostí a strachem? Dovozuje, že žádná jednoznačně zřetelná dělicí čára mezi těmito prožitky není, ačkoli se toto rozdělení, k němuž asi poprvé inspiroval Kierkegaard, neproblematicky zavedlo například do psychologických slovníků.³⁸³

³⁷⁷Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 109.

³⁷⁸*Tamtéž*, s. 109.

³⁷⁹*Tamtéž*, s. 108.

³⁸⁰*Tamtéž*, s. 108.

³⁸¹Pešková, J.: *Vztah filosofie a speciálních věd*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 35.

³⁸²Pozn.: Přiznám se, že výraz *bezprostřednější*; chápu-li správně význam slova *bezprostřední*; ve mně budí určité rozpaky.

³⁸³Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 142.

Payne chce překlenout nedostatečnost pojmosloví různého vyjádření a rozlišení za pomoci sloves. Tím v podstatě znovu potvrzuje, že jeho postoj k Heideggerovi je ke zde předestřeným úvahám existenciální. Slovesem vyjádřené prožívání s nepostradatelným afektivním nábojem. A nejen to. Návrh řešení, který předkládá, posouvá tázání z možností existenciální roviny do existenciálně uskutečňující, čímž přesouvá své těžiště pravdy, krásy a dobra do výkonu racionalizace myšlení. Do jakési „umělé“ intelligence.

Zůstává na vědecké bázi vztahující se k jednotlivinám. Vlastními slovy tuto polemiku ontologicko-vědeckého filosofického světa k základnímu ladění úzkosti shrňme takto: rozdíl mezi náladou a prožitkem (rozdíl mezi úzkostí a strachem) nemůže být výslovný, tím by se popřela neurčitost zakládající určitost. Můžeme ale podat dokonce slovesný interpretační návrh, v čem by mohl rozdíl mezi náladou a afektivními prožitky spočívat.

Základní ladění **tenduje** v bilanční (ne)rozhodnosti dosaženého horizontu lidského pobytu, toto napětí se nachází **mezi**, v jakémsi časoprostoru prezence/praesence³⁸⁴ (Heidegger), v jejich spáre (Hogenová). Týká se niterné (ne)rozhodnosti (Kierkegaard) vnitřního slova (Augustin) ve vztahu ke shromažďujícím se možnostem dosažených horizontů toho kterého lidského pobytu. Heideggerův celostní předstih je tak radikální zkušeností „předprožitku“, tzn. pravdou ve smyslu alétheia. Tato neskrytost ale zůstává lidským neautentickým pobytům skryta ve formě neurčité praesence (Heidegger) chybějícího bytí ve smyslu ontologického komparativu (Hogenová).

Podle Payneho rozdíl mezi náladou a prožíváním není Heidegger s to přesně ukázat.³⁸⁵ Domníváme se, že zásadní rozdíl byl předestřen v Heideggerově duchu. Afektivní prožívání opomíjí³⁸⁶ naladěné předávání, moment vrženosti pobytu.³⁸⁷ Neautenticky si vystačí s hlukem své zpřítomňující se sebeztracenosti v okrsku svého pobytu. Naopak nálada pochází z celku světa tehdy, zvnitřní-li se v pobytu, jenž ji v *okamžiku* nechal cele se sebou vyvstat.

³⁸⁴Pozn.: Heidegger používá i další dvojice výrazů: zjetí-osvobození (destrukce tradice); neurčitost-určitost; možnost-skutečnost; časovost-temporalita; tázání-upadání (pohnutost) zmizení-příchod (bohů); první počátek-jiný počátek; nebezpečí-záchrana (svět techniky); to vše nakonec ústí ve čtveřinu země-lidé-boží-svět.

³⁸⁵Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 108.

³⁸⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 168: „Naladěnost se nevztahuje primárně na duševno, není jeho vnitřním stavem, který se potom záhadným způsobem dostává ven a zabarvuje věci a osoby.“

³⁸⁷Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta. Praha, 1995, s. 148.

Existenciál úzkosti jako zapomenutá³⁸⁸ otevřenost světa tenduje *okamžik*³⁸⁹ lidského pobytu v bilanční (ne)rozhodnosti uskutečnit horizont světa. Heideggerův celostní předstih je radikální prostorovou zkušeností možnosti původní otevřenosti světa. Pravdou ve smyslu alétheia. Oprávnění vyložit úzkost prostorově-prostředěčným způsobem vychází rovněž z analytiky pobytu.³⁹⁰

Vracíme se tak na začátek úvahy v souvislosti s problematikou autismu a na fenoménu džbánu demonstrujeme výše uvedené myšlenky. Džbán je příruční prostředek, výskytová věc. Jako taková má své místo v okrsku našeho bytí. Ovšem zatímco je fenomén džbánu v celostní existencialitě úzkosti, fenoménu smrti a svědomí³⁹¹ prodlouženou rukou zvnitřnělého hostinného nalévání lidského pobytu,³⁹² tedy otevřeným sebedáváním,³⁹³ pak člověk postižen prostorovým druhem autismu zcela propadl světu ve svém okrsku bytí, v němž onen džbán bez potuchy o smyslu hostinného nalévání pouze je(není) na svém místě. V případě, že na svém dostatečně významném místě džbán není, pak takového člověka provází panický strach v uzamčenosti jeho horizontů.

Zatímco tedy v lidském uskutečňujícím se existenciálním prožívání lze úzkost se strachem směřovat a rozdíl nemůže být výslovný, ontologicky je rozdíl zcela zásadní. Úzkost se vztahuje k otevřenosti, lidský pobyt jako otevřený systém, v němž má každá jeho buňka svůj obal (úkryt), se ve svých možnostech sebedává.

³⁸⁸Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 383: „Zapomenutost, jež je pro strach konstitutivní, pobyt mate a nechává jej tápat mezi neuchopenými ‚světskými‘ možnostmi. Oproti tomuto nesoustředěnému zpřítomňování je přítomnost úzkosti soustředěná v přivádění zpět do nejvlastnější vrženosti.“

³⁸⁹*Tamtéž*, s. 377: „Přítomnost soustředěně drženou v autentické časovosti, tedy autentickou přítomnost, nazýváme okamžik. Tento termín je třeba chápat v aktivním smyslu jako ekstasi. Míníme jím odhodlané a v odhodlanosti se držící vytržení pobytu vstříc tomu, s čím se v situaci jako s obstaratelnými možnostmi a okolnostmi setkává... v okamžiku se nemůže nic vyskytovat; okamžik jakožto autentická přítomnost nás nechává teprve setkat se s tím, co jako příruční či výskytové jsoucno může ‚v nějakém čase‘ být.“

³⁹⁰Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 410: „... sebevýklad pobytu a zásoba významů řeči vůbec jsou dalekosáhle prostoupeny, prostorovými představami“. Tato přednost prostorovosti v artikulaci významů a pojmů má svůj důvod nikoli v nějaké specifické moci prostoru, nýbrž ve způsobu bytí pobytu.“

³⁹¹Payne, J.: *Smrt – jediná jistota*. Triton. Praha, 2008, s. 105: „... takovým svědomím (synterésis) je vybaven každý člověk... u nikoho není podvodné; podvodné je pouze ono svědomí druhé, totiž svědomí (syneidésis) vypěstované výchovou a dalšími okolnostmi. Dochází pak k tomu, že přirozené svědomí (syneidésis) nás leckdy strhává na scestí, ovšem kdesi v hloubce každé lidské duše se probudí hlubší svědomí (synterésis) a to nás pak dokáže usměrnit.“

³⁹²Pešková, J.: *Bud' násilí vzdáleno věcem*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 134.

³⁹³Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 42: „... život, chápaný jako existence, se vyznačuje ‚sebedaností‘“.

V napětí mezi základními pohnutostmi tážení a upadání takový pobyt odhodlaně inklinuje k neurčité autenticitě pobytu. Součástí přirozeného úkrytu jsou i otevřená dvířka k tomu, co ze světa přichází.

Strach naproti tomu ve stejném tendování inklinuje k upadání uzamčených horizontů svých úkrytů. V propadlosti světu v okrsku svého bytí se v deficientních modech obstarávání původní nálada neurčité otevřené úzkosti proměňuje v konkrétní určitý strach s rozličnými způsoby takového prožívání.

Pokud nevede k bezprostřednímu ohrožení života, je takové upadající inklinování pro neautentický pobyt dokonce srozumitelné tak, že se v něm může cítit i dobře a v režimu „ono se“ jej předává dál. Součástí přirozených úkrytů pak nejsou i otevřená dvířka k tomu, co ze světa přichází. V konkrétních žádostech, schopnostech a výkonech, v nichž si dotýčný dobře rozumí, se odvíjí celý jeho strachující život včetně problematického nebo disharmonického *Sdílení*.

To samozřejmě neplatí pro lidské pobyty postižené autismem. Jejich způsob prožívání sice plně vystihuje heideggerovskou analytiku pobytu, ale co skutečně tito lidé prožívají, je dosud velkou neznámou a hogenovsky řečeno, jejich osudy jsou odpovědí na dosud skryté otázky.

Pro nás ostatní zřejmě platí, že se na svých cestách životem až příliš soustředíme na své úkryty. Toto hledání a zabezpečování nás vyčerpává, roztrhuje do spousty malicherných zbytečností. K otázce možné autenticity se nabízí přistoupit tak, že opravdový úkryt hledat nemusíme, je jím přece *Smrt*. Toto vědomí nám přece nebrání v možnostech bytostné autenticity, spíše naopak by nás mohlo přimět k zamyšlení, zdali naše konání na tomto světě je „prodlouženou rukou“ hostinného nalévání nebo jen nikdy nekončícím budováním úkrytů před sebou samými.

Úzkost se v nás zvnitřní tak, že žijeme z vlastního pramene. Jde o sebedávající horizonty „prodloužených rukou“, rozlévající hostinné nalévání ve čtveřině světa. Strach tento vnitřní pramen sofistikovaně ukrývá ve snaze usídlit jeho dostatečnost a významnost v okrsku svého bytí. S důsledky jeho postupného upadajícího vyprázdnění smyslu (Husserl), původu a bytnosti (Heidegger).

Co nás opravňuje chápat *die Grundstimmung* jako úzkost? Podle prastarého bájesloví víme, komu a v jaké formě budeme patřit po *Smrti*.³⁹⁴ Do té doby nás čeká obstarávání a starání se o náš pobyt ve spolubytí. *Starost* v sobě přirozeně zahrnuje úkryty obsažené v každé formě dosažené lidské srozumitelnosti. Co zůstává nevyjasněné? Co je to ta *Starost*, kam a komu vlastně během života patříme? Úkrytům nebo otevřenosti? Už chápeme, co nás opravňuje chápat *die Grundstimmung* jako úzkost?

6.2 Autenticita vybraných *Sdílených* fenoménů

Na cestě této disertační práce jsme přes *Fenomén*, *Oslovení*, *Sdílení*, *Smrt*, *Destrukci*, *Nicotu*, *Stíny*, *Emocionalitu* a *Tajuplný svět* dospěli v možnostech autenticity prozatím k tomu, že heideggerovská úzkost snese dostatečně významné ontologické oprávnění.

Nyní ve světle předchozí cesty nabídneme možnosti autenticity vybraných *Sdílených* fenoménů *Rodina*, *Práce*, *Exekuce*, *Schizofrenie*, *Vězeňství*, *Bezdomovectví*. V ontické rovině jsme ve 2. kapitole orientačně přiblížili nekonečnou škálu zkušenostně-zážitkových obsahů *Sdílených* fenoménů s letmým naznačením měřitelných údajů v souvislosti s náklady na živobytí. Tentokrát je pojmem jako celky bez marga, jejichž možnost autenticity spočívá společně a nerozdílně v tomtéž, co se pokusíme níže popsat.

Zastavme se nejprve u interpretačního postřehu z analytiky pobytu, že nám vlastně *Sdílení* brání být, jak chceme.³⁹⁵ Jak tomu porozumět? Víme, že chtění jako takové je zakotveno v lidském pobytu jako *Starosti*.³⁹⁶ Jest určitostí, neboť chtít něco a nevědět co je spíše úzkostí než chtěním. Přesto se tato určitost odkrytého světa ve *Sdílení* zpravidla vykládá z neurčitého ono se.³⁹⁷ To znamená, že se v našem okrsku bytí něco stalo nápadným, naléhavým nebo překážejícím, případně se nestalo nic z toho, nýbrž v jakémisi uspokojeném modu inklinuje náš pobyt „pouze“ ke skutečnému.³⁹⁸

³⁹⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 233.

³⁹⁵Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 68: „Pokud spolusvět předurčuje určité možnosti být a konat, zůstává oblastí nesvobody: je oblastí určitosti, která nám sice ponechává určité alternativy řídit se tím nebo oním již realizovaným chováním, přesto ale nikdy neklade radikální otázku, jak být chceme.“

³⁹⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 228.

³⁹⁷*Tamtéž*, s. 229: „Tento výklad již předem omezil volitelné možnosti na okruh známého, dosažitelného, únosného, toho, co se sluší a patří.“

³⁹⁸*Tamtéž*, s. 229: „Toto uspokojení nevylučuje rozsáhlou podnikavost, nýbrž povzbuzuje ji. To, co chceme, nejsou pak pozitivní nové možnosti; pouze tu ‚takticky‘ obměňujeme to, co je k dispozici, aby vznikl dojem, že se něco děje.“

Ještě nemůžeme položit otázku, jak vlastně být chceme, protože zprvu a většinou jsme právě v neautentických modech v určitém okrsku našeho bytí a něco nás stíní. Zdá se, že není nutné zabývat se tím, zdali tyto stíny sesílá *Bůh*, *Nicota*, *Světlina*, neboť tím zásadním se jeví skutečnost *Sdílení*. Pobyt je bytostně spolupobyt (Heidegger).

Člověk je sen *Stínu*, dozvídáme se v knize *Nesmíme pospíchat*.³⁹⁹ Znamená to, že jestliže je lidský pobyt na cestě a v pozdní heideggerovské filosofii *Neutra* je přechod bytnosti dění,⁴⁰⁰ pak *Stíny*, které pobyt po celý život doprovázejí, sní o tom, že se stanou zakládající spárrou, mosty bytnosti dění?

Jestliže je lidský pobyt rozhovorem na cestě, pak již chápeme podvojnost těchto *Stínů* (Hogenová). Na jedné straně se může *Stín* stát vzhledem do otevřenosti forem společného *Sdílení*, na druhé straně se může tentýž *Stín* stát úkrytem, tak jak je již zaznamenáno ve výše popsaném středověkém uvažování s odkazem na biblické texty.⁴⁰¹ Současně také analytika lidského pobytu i selský rozum připouští obstarávající souvislost mezi *Starostí* a úkryty.

Stín, který patří člověku; a člověk se ho nezbaví, ani kdyby na něm ležel; může být ve své podvojnosti otevřeným přesahem⁴⁰² nebo uzamčeným úkrytem. Sám o sobě je něčím neurčitým, co člověku bytostně chybí, přestože k němu patří. Negativitou negativity se lidský pobyt vyznačuje také proto, že toto bytostné chybění v neautentických způsobech upadajícího pobytu ukrývá v zapomenutost.⁴⁰³

Stín sám, je-li *Stínem*, může být zcela nicotnou otevřeností zakládající vše nebo naopak jakýmsi negativním úkrytem, vinou ve formě srozumitelného *Sdílení* v podobě pojmů, chování a konání v určitém okrsku našeho bytí. *Stíny* jako negativní úkryty nabývají svoji hodnotu právě tím, že jsou srozumitelné. Určité, s tendencí upadání a postupnou vyprázdňeností smyslu, neboť je lze nahradit jinými ideály.⁴⁰⁴

³⁹⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s.

⁴⁰⁰Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 114.

⁴⁰¹Pozn.: kapitola *Koexistence nicoty a stínů – předontologické úvahy*.

⁴⁰²Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 55: „Bytí je naprosté transcendens.“

⁴⁰³*Tamtéž*, s. 323: „Struktura vrženosti stejně jako struktura rozvrhu je bytostně prostoupěna negativitou. Ta je pak základem pro možnost negativity neautentického pobytu upadání, jímž pobyt vždy již prakticky je. Starost sama je ve své bytnosti veskrze prostoupěna negativitou. Starost – bytí pobytu – tedy jakožto vržený rozvrh znamená: (negativní) bytí základem negativity. Pokud je tedy formální existenciální určení viny jako bytí důvodem negativity správné, pak to znamená: pobyt je jako takový vinen.“

⁴⁰⁴Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 153.

Nemůže to být tak, že oním *Bohem*, *Nicotou* či *Světlinou* jest právě *Stín*, jenž v přesahující otevřenosti doprovází neautenticitu lidských slov a činů? Vždyť přestože tyto neautentické projevy zanechávají za sebou mnohdy očividnou spoušť, nemohou se zbavit *Stínu*, který je doprovází. Převrácení základu ze skutečnosti na možnost⁴⁰⁵ odpovídá této interpretaci ve smyslu převrácení základu ze skutečného lidského pobytu na jeho možný *Stín*, v souladu s vyústěním filosofie *Neutra* pozdního Heideggera.

Ostatně tomu odpovídají i úvahy ve fundamentální analýze pobytu: „*Pobyt se nezakládá sám, nýbrž je ze základu propuštěn a ponechán sobě samému, aby tímto základem sám byl. Pobyt není sám základem svého bytí v tom smyslu, že by tento základ pocházel z jeho vlastního rozvrhu, nicméně jakožto ‚bytí s sebou‘ je bytím tohoto základu. Takový základ je vždy jen základem jsoucná, jehož bytí nemůže než toto ‚bytí základem‘ převzít.*“⁴⁰⁶

Jestliže je pobyt ve smyslu *Starosti* svým „že“,⁴⁰⁷ tedy spojkou na cestě v rozhovoru se sebou samým, pak se nelze divit, že v oné původní náladě k neurčitému základu, který si pobyt nepoložil, vnímá břímě.⁴⁰⁸ To, co jej v naší interpretaci tíží, je jeho zakládající *Stín*.

Tato interpretace se zdá být v přímém rozporu s tím, jak je vnímán *Stín* v knize *Nesmíme pospíchat*. Hogenová kromě podvojnosti charakterizuje *Stín* jako pohyblivost a sféru bezmezna se všemi negativními důsledky.⁴⁰⁹ Když jsme tedy *Stín* popisovali v podvojnosti jako buď zakládající otevřenost nebo jako úkryty, jako bychom těmito „okraji“ vyloučili pohyb *Stínu*. Současně jsme zakládající otevřenost *Stínu* spojili s možnostmi a neurčitostí, *Stíny* jako úkryty se skutečností a určitostí.

Tato interpretace se snaží představit *Stín* jako nezbytnou součást lidského pobytu, dokonce jako jeho základ a ani v tomto smyslu není s výkladem Hogenové nijak v rozporu. Již jsme vyjádřili, že jakékoli pojmy, v tomto případě podvojnost, pohyb a bezmezno, jsou již ve smyslu srozumitelnosti úkrytem. Podíváme-li se na tyto pojmy z pohledu nemyšleného, pak nemyšlenou podvojností je jednota, nemyšleným pohybem je klid a nemyšleným bezmezem jsou meze myšlení, respektive meze nicoty. Tímto

⁴⁰⁵Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 79: „Heidegger... převrátil vztah mezi možností a skutečností, neurčitostí a určitostí, a přisoudil možnosti a neurčitosti vyšší hodnotu.“

⁴⁰⁶Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 322.

⁴⁰⁷*Tamtéž*, s. 322: „... pobyt jest neustále – pokud jest – jakožto starost svým ‚že‘.“

⁴⁰⁸*Tamtéž*, s. 322.

⁴⁰⁹Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 42.

způsobem se v souladu s pozdním Heideggerem posouváme v autenticitě od možnosti pobytu samotného k základu možností samých v *Neutru* bytí, nicoty a světliny.⁴¹⁰

Možnosti autenticity vybraných *Sdílených* fenoménů je třeba hledat ve spáře mezi otevřeností a úkryty, v jakémsi určitém *Neutru* jedinečného pobytu.⁴¹¹ V osamocení lidského pobytu na cestě v rozhovoru se sebou samým, jenž ve své přechodové a přesahové bytnosti rozhoduje o tom, zda *Stín*, jenž jej zakládá, bude v neurčité možnosti usebrán jako vzhled do uvlastněné otevřenosti *Sdílení* nebo zdali tentýž *Stín* ve své podvojnosti upadne v zapomnění ve stínohře na pobytové úkryty. Žádný z vybraných *Sdílených* fenoménů nesnímá z lidského pobytu jeho osamocení ani břímě v rozhodnutí uskutečnit se otevřenou možností. Nebo se uzavřít v nevlastních úkrytech.

Představme si studenta, kterému prostřednictvím *Sdílených* fenoménů přibližujeme pobyt rodiče v *Rodině*, pracovníka v *Práci* při činnosti, povinného v *Exekuci*, nemocného v *Schizofrenii*, vězně ve *Vězeňství* při výkonu trestu, bezdomovce v *Bezdomovectví*. Všude nás provází *Stín*, jenž je třeba pro možnosti autenticity probouzet k otázkám.⁴¹² Splnit *Stínu* sen stát se přechodovým děním.

Co je to za troufalost splnit *Stínu* sen? Není to nic jiného než myslet nemyšlené.⁴¹³ Myslet to, co při každodenním obstarávání obstarat nelze. Převáděno na *Sdílené* fenomény, je třeba jejich názvy, definice a poslání chápat jako celky bez marga. V takovém případě jsou prodlouženou rukou hostinného nalévání, jejich určitost zároveň zahrnuje neurčitost světa. Takto vylehčený a prosvětlený *Stín* upomíná na otevřenost systému založeného časem.⁴¹⁴, jímž lidský pobyt nemůže nebýt, i kdyby sám sebe sebevíc ukrýval.

Posléze z písemného projevu studenta, z jeho pozdravování a z výrazových prostředků při ventilačním pohovoru nazíráme, jak je naladěný, čemu rozumí, zda se cítí rozhovorem se sebou samým, v jakém (ne)autentickém modu obstarávání se nachází. Zda se dokáže

⁴¹⁰Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 96: „... zatímco v Bytí a čase byl pobyt označen jako sám v sobě jakožto ‚bytí ve světě‘ prosvětlen...a tedy sám pochopen jako to, co uvolňuje, říká se nyní, že světlo uvolňuje a dává tak otevřenost průchodu a průhledu.“

⁴¹¹*Tamtéž*, s. 108: „... neutralita názvu pobyt je bytostná, protože je nutné provést interpretaci tohoto jsoucna před jakoukoli faktickou konkrétností... Heidegger říká, že pod ‚pobytem‘ už nyní nechápe takový způsob bytí, který je vždy můj, nýbrž určitou neutralitu, která mimo jiné teprve umožňuje ‚spolubytí‘...“

⁴¹²Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 123: „... tážení samo se stává nejvyšší podobou vědění.“

⁴¹³Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 22.

⁴¹⁴*Tamtéž*, s. 143: „... čas se ‚děje‘ jako vzájemná souhra prezence a absence... událost ... pravda bytí (Seyn).“

vyvázat a přitom spoutat⁴¹⁵ „více být.“ Zda se nám podaří probouzet myšlení samo.⁴¹⁶ Někde kolem nás obchází neskrytost nenápadná jako *Stín*, *Starost* na pozadí události nás zve k těmto širším souvislostem.⁴¹⁷

Člověk je sen *Stínu*, tzn. osciluje mezi podvojností *Stínu*. Děje se v jeho neskrytém základu nadějně možnosti mezi skutečnými neautentickými úkryty, tuto výzvu přiblížil Parmenides.⁴¹⁸ Autenticita vybraných *Sdílených* fenoménů spočívá v jejich *Stínech*, které co do základu neskrytých nadějných možností může rozpoznat jen takový osamocený lidský pobyt, jenž v úzkostné odhodlanosti rozumějící fenoménu *Smrti* rozprostře do světa své svědomí.⁴¹⁹

6.3 Možnosti autenticity fenoménu Smrti

Dospěli jsme k závěrečné kapitole této cesty, jejímž smyslem by mělo být volné pole pro cesty další. Jinými slovy, snad je obsahem proměna *Stínu* nedokončené disertační práce na srozumitelný úkryt bez marga, jenž nekryje lidský pobyt sám před sebou, ale kde smysl takového úkrytu spočívá v ochraně otevřenosti, přispívá k zaokrouhlené neskrytosti, ve vylehčení a prosvětlení volného pole.⁴²⁰

Naše interpretace *Stínu* má oporu také v biblických textech,⁴²¹ v nichž *Stín* má blahodárnou a ochranou úlohu. Chrání pozemské věci, uzdravuje nemocné, sám Bůh je v něm přítomen a zároveň v nenápadnosti *Stínu* ukrývá svá tajemství.

⁴¹⁵Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006 s. 97: „... odhodlanost už neznamená jen snahu dospět v pobytu z uzamčenosti upadání do průhlednosti a dosáhnout toho, jak být ‚autenticky‘, nýbrž ve vztahu k tomu, co osvobozuje, ke světlu, to znamená sám sebe ‚spoutat‘...“

⁴¹⁶Tamtéž, s. 38 – 39: „Úkolem myšlení by pak bylo vydat dosavadní myšlení všanc určení věci myšlení.“ „Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.“

⁴¹⁷Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 86: „Ve filosofii nakonec nejde o pobyt, nýbrž o ‚bytí vůbec‘.“

⁴¹⁸Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 28 – 29: „... máš však zakusit všechno: jak nechvějící se srdce dobře zaokrouhlené neskrytosti, tak i smrtelníků domnění, jemuž chybí na neskryté se moci spolehnout.“ „... du sollst aber alles erfahren: sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitternden Herz als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauen können auf Unverborgenes.“

⁴¹⁹Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh. Praha, 2018, s. 300: „Bytí k této možnosti umožňuje pobytu porozumět, že jej čeká jako nejzazší možnost existence možnost vzdát se sebe samé... osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech, a to tak, že mu teprve umožňuje faktické možnosti... vskutku autenticky pochopit a zvolit.“

⁴²⁰Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh. Praha, 2006, s. 24 – 25.

⁴²¹Pozn.: kromě citací v podkapitole *Koexistence nicoty a stínu – předontologické úvahy*, dále například: Mk 4, 32; Gn 19, 8; Sk 5, 15; L 1, 35; Ex 19, 9.16.18.

Takové myšlení dnes, zdá se, zřetelně upadá, připomeneme-li některé střípky uvažování lidských pobytů žijících v dobách dávných. Když například pravěký člověk zakládal oheň nebo kopal jámu, aby ulovil zvěř, která ho ohrožovala, neukrýval sám sebe před sebou. Tímto myšlením zachovával otevřenost. Chránil neskrytost, aniž by nad tím takto přemýšlel.

Také horizonty středověkého člověka byly jiné než dnes. Šiklová popisovala tehdejší přístup ke *Smrti* ze sociologického hlediska,⁴²² také Heidegger se zabýval středověkým světovým názorem a nalézá v uvažování středověkého člověka hlubší smysl než u člověka současného.⁴²³ Hogenová trefně spojuje současnost se ztrátou lidské důstojnosti a se ztrátou odvahy nebát se tázat.

Než přejdeme k možnostem autenticity fenoménu *Smrti*, připomeňme, že se vedle vybraných *Sdílených* fenoménů v této souvislosti objevují fenomény *Stáří* a *Umírání*. Jejich dostatečnost a významnost je spjata se stárnutím populace, která se v současném technologickém a digitálním světě sice dožívá déle, avšak jak již jsme také zmínili, děje se tak na úkor lidské důstojnosti a povrchnímu přístupu ke *Smrti* ve všeobecné objednávce pragmatického odcizování.

Z toho také plyne, že podobně jako u fenoménu *Autismu* můžeme postihnout možnosti autenticity; zde fenoménu *Smrti* z fenoménů *Stáří* a *Umírání*; pouze negativně. Je dnes skutečně zapotřebí důkaz, že čím více se za pomoci techniky daří léčit neléčitelné, tím více se vytrácí péče jako taková? Je zapotřebí důkazu, že se z těchto institucí vytrácí vroucnost a laskavost, jež jsou nahrazeny špičkovým technickým polohováním pacientů s důsledným vykazováním úkonů k placení?

Systémy Gestell a Machenschaft zařídí vše. Obhájí si dokonalou péči a zařídí dokonce i to, aby ten, kdo svoji službu v těchto institucích chápe jako poslání, byl těmito systémy uštván a otráven natolik, že buď odejde nebo se zanedlouho stane jeho odcizenou součástí a svou původní obětavost vloží do služeb těchto systémů a struktur.

⁴²²Pozn.: kapitola *Smrt*.

⁴²³Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 17 – 18: „Heidegger v něm a v jeho bytostném vztahu k Bohu vidí pendant své vlastní doby: proti ‚možnosti a plnosti zážitku‘, které jsou ‚podmíněny do transcendentna se rozprostírající dimenzí duševního života, staví na konci svého (habilitačního) spisu dnešní život, za jehož charakteristický rys považuje ‚obsahově povrchní šíři‘.“

Co odhaluje současná pandemie? Naprostou bezmoc techniky i paralyzované lidství, to vše umocňuje zákaz přístupu příbuzných do těchto starajících se institucí, čímž se vytrácí jakýsi přirozený dohled těch, kteří si ve vztahu ke svým blízkým vroucnost a laskavost uchovávají. Případy, kdy nemocní a staří zvládnout náročné operace, ale nakonec umírají třeba na banální a zcela nesmyslné nachlazení, jsou dnes samozřejmostí.⁴²⁴

Přestože se jedná o naprosté selhání následné péče, k čemuž netřeba žádných důkazů, nic se nestalo, neděje a nestane, dokud budou tyto instituce sloužit jako povrchní odcizené výdělečné úkryty, nikoli jako celky bez marga chránící neskrytost *Sdílení* a důstojnost pobytu až k *Smrti*.

Připomeňme znovu vhléd Hogenové týkající se současné ztráty lidské důstojnosti, spolu se ztrátou odvahy nebát se tázat. Jak taková ztráta lidské důstojnosti a strach se tázat vzniká? Stárnoucí populace je pro systémy a struktury signál, že *Sdílené* fenomény *Stáří* a *Umírání* vystupují ze své nenápadnosti a mohou se tak stát úkryty, do nichž se bude soustřeďovat lidské konání v příslušném okrsku bytí.

Ve zkušenostně-zážitkových obsazích dochází v proměně podnikavosti, která je ale v systémech a strukturách postavena na témže principu. Není to zase tak dávno, co různí finanční agenti a zprostředkovatelé „číhali“ v porodnicích na příležitost pojistit dosud nenarozené děti. Dnes se pozornost přesouvá ke *Stáří* a k procesu *Umírání*. Tak se stává, že příbuzní starého člověka; který je po operaci a prozatím například zařazen k rehabilitační péči; jsou obklopeni pro změnu různě zainteresovanými lidmi, pověřenými projednávat, kam dotyčného posléze bude možné umístit a kam a v jaké výši by bylo vhodné poskytnout sponzorský dar.

Fenomény *Stáří* a *Umírání* vystupují ze své nenápadnosti, jako aktuálně lukrativní a perspektivní podléhají systémům a strukturám *Gestel* a *Machenschaft*, produkující ztrátu lidské důstojnosti spočívající v odcizení. Také strach položit jakoukoli otázku

⁴²⁴Pozn.: v kapitole *Smrt* jsem jako jeden z příkladů generativity uvedla příklad starce, jenž si na Nový rok 2021 bohužel zlomil krček. V současné „covidové“ situaci téměř 97 letý muž operaci zvládl, za týden po převozu do rehabilitačního centra si pochvaloval změnu oproti chaosu v nemocnici, komunikoval a začal rehabilitovat. Asi po třech týdnech byla příbuzným umožněna 15-min. návštěva. Přestože venku byly mrazy, na chodbu plnou průvanu byl stařec přivezen pouze v pyžamu, ačkoli měl tento pán k dispozici veškeré teplé domácí oblečení. Přes prosklené dveře viděli nejbližší příbuzní starého muže naposled, neboť den na to se rozkašlal a po několika dnech vyčerpaný organismus podlehl. A tak se ptám? Popisují zde výjimečný případ nebo samozřejmost? A mohu se vůbec v době „covidové“ situace takto ptát? Co nám vlastně odkrývá a zakrývá pandemická situace?

v obavě, aby nechtěné dotazování nebo nevhodné upozornění neublížilo právě tomu, kdo se již nemůže bránit. Popisujeme zde nějaký nahodilý osobní zkušenostně-zážitkový prožitek? Ne, popisujeme samozřejmý stav, o kterém se mlčí.

Co asi lze od těchto systémů a struktur očekávat, pokud se dožijeme *Stáří* a procesu *Umírání*? Zřejmě bude řízena naše bolest, tišena výhodnými medikamenty. Budou směřovány postoje a myšlenky nejen těch starých a umírajících, ale také jejich nejbližších. V zájmu nikoli důstojnosti *Stáří* a *Umírání*, ale v zájmu fungujících institucí a technologických procesů se zaručeně nenapadnutelným etickým kodexem a moderními pracovními postupy. V těchto strukturách a systémech má každý své předem stanovené místo, stanovenou úlohu, předepsané úkony, usměrněné myšlení a nemá žádný čas a zájem se tázat.

Lukrativita fenoménu *Stáří* spočívá v jeho nápadnosti, starání se a péče o staré ve velké míře propukla až se současnou odcházející generací v souvislosti s významně se prodlužujícím věkem dožití.

Nápadným, a tedy perspektivním se jeví proces *Umírání* především v tom smyslu, že současná generace; systémy a strukturami Gestell a Machenschaft navyklá na dostupnou obstaratelnost prožívání zkušenostně-zážitkových obsahů; bude mít pravděpodobně zájem o takovou formu *Umírání*, která bude jistým způsobem kopírovat její dosaženou horizontální srozumitelnost. Převážně tedy v neautentických postojích dosavadního prožívání, a právě takovou v procesu *Umírání* zařídit lze, přinejmenším ve smyslu otupělosti až bezbolestnosti.

Zde se naplno odkrývá problém *Sdílení* samého, které se bez osamocené odhodlanosti každého jednotlivého svědomí stává stínohrou neautentických, v současné době převážně zábavně-prožitkových obsahů, z nichž se vytrácí bytostné otázky, lidská důstojnost a podstata *Smrti*.

Možnosti autenticity fenoménu *Smrti* vycházejí v duchu naší interpretace z toho, že není třeba trmácet se za úkryty srozumitelnosti a propadat jejich dočasnému kouzlu, neboť lidský pobyt ve své jednoduché jednotě je celkem, v němž je již zcela autentický úkryt obsažen v podobě *Smrti*. *Smrt* ani *Počátek* není možné autenticky obstarat, přichází ze

světa, jsou to tedy obrazy nemyšleného v obstarávajícím a starajícím se způsobu bytí ve světě. Představují výzvu pro naši odhodlanost.⁴²⁵

Smrt se nabízí chápat jako dokonalý úkryt neskrytosti. Bytí ke konci jest tedy oním celoživotním děním mezi těmito v obstarávání nemyšlenými pojmy (Počátek a Smrt), jejichž dobře zaokrouhlená neskrytost jsou konce,⁴²⁶ mezi nimiž je úlohou autentického lidského pobytu tyto spojovat.⁴²⁷ Jinými slovy, aby každé lidské konání vedlo k budování celků bez marga, k ochraně neskrytosti. Pouze v takovém případě lze zakusit nechvějící se srdce dobře zaokrouhlené neskrytosti (Parmenidés), čisté radosti v tišině duše (Hogenová).

Návody k možnostem autenticity představují přístupy vymanění se ze stávajících struktur a systémů. Gestell a Machenschaft jsou podsunuté úkryty, pro které je výhodné, když se staví, boří a znovu staví. V tomto neautentickém způsobu se toto boření a stavění nápadně podobá úkrytům chránících otevřenost. Naprosto podstatný rozdíl spočívá ve zvnitřnění, ke kterému v těchto systémech; ve jménu všeobecné objednávky odcizení; nedochází.

Cestu zvnitřnění, *die Innigkeit*, naznačují již fenomény *Stáří* a *Umírání*. V nich lidský pobyt, prostorově analyzovaný „zde“ a „tam“, potřebuje k životu stále méně a méně a jeho obstarávání se pozvolna zužuje, usebírá a uvlastňuje do otevřenosti (bezmoci) svého výchozího místa.

V osamocenosti lidského pobytu se zvnitřnění dotýká každého, kdo se v běžných situacích dokáže zaujmout nemyšleným, tedy být schopen se bytostně tázat.

⁴²⁵Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018, s. 336: „Autenticky zvolené ‚moci být‘ je to, ‚kvůli čemu‘ se odhodlaný pobyt uvolňuje pro svůj svět. Teprve odhodlanost k sobě samému umožňuje pobytu nechat spolujsoucí druhé ‚být‘ v jejich nejvlastnějším ‚moci být‘ a péči, která předbíhá a osvobozuje, jím toto ‚moci být‘ pomáhá odemykat. Odhodlaný pobyt se může stát ‚svědomím‘ druhých. Až z autentického ‚bytí s sebou‘ odhodlanosti pochází autentické spolubytí – nikoli z dvojznačných a soupeřivých úmluv a upovídaného sbratřování v rámci záměrů a podniků neurčitého ‚ono se‘.“

⁴²⁶*Tamtéž*, s. 344: „Být do konce však u pobytu znamená existenciálně: bytí ke konci.“

⁴²⁷*Tamtéž*, s. 358: „Já myslím‘ znamená: já spojuji.“

V bytostných otřesech se zvnitřnění dostavuje většinou prostřednictvím slz, které nelze zastavit a jež se za heideggerovský okamžik ⁴²⁸ mohou podobat zdrženlivému svobodného smíchu⁴²⁹ nebo čisté radosti v tišině duše (Hogenová).

Smrt na konci bytí ve světě zanechává zvnitřněním lidského pobytu otevřené volné pole, praesentně-prézentní světlinu dosažené (ne)autenticity a (ne)soupatřičnosti ⁴³⁰ lidské filosofie vůbec.

⁴²⁸ Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 54: „*Přepadá nás samota a smutek a přesto se*

neopijíme a nehledáme chemický rauš, vydržíme tento úděl.“

⁴²⁹ Pešková, J.: *Smích jako sociální skutečnost*. In: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, Praha, 2010, s. 154: „*Chceme-li se svobodně smát, znamená to zvládnout lidský přesah, transcendenci člověka ke světu, k druhým i do vlastního nitra. A to je posláním, které má smysl a zakládá svobodný smích.*“

⁴³⁰ Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. L. Marek. Chomutov, 2014, s. 137: „*Soupatřičnost ... je ‚die Innigkeit‘, soupatřičnost tohoto charakteru je posvátná.*“

7. Závěr

Odkud a kam jsme došli v této disertační práci? Interpretujeme Heideggerovu filosofii, pro niž byla jedním ze zásadních impulsů Diltheyova konceptu sebeuvědomování.⁴³¹ Heidegger se postupně odklání od tehdejší zavedené terminologie. Život je nahrazen pobytem, filosofický čas je čas temporální. Přichází se zcela novým názvoslovím, jež má přiblížit existenciální strukturu obstarávajícího a starajícího se pobytu ze světa přicházejících souvislostí. Tato analytika⁴³² nakonec ústí v pozdějších modifikacích do filosofie *Neutra*. Interpretačně převážně kopírujeme tuto cestu, ve snaze přiblížit se závěrečnému obrazu vidět sebe samé.⁴³³ V jakém smyslu lze vyjádřit, že heideggerovskou analytickou cestu kopírujeme v souvislosti s možností autenticity a fenoménu *Smrti* na pozadí *Starosti*?

Obsah disertační práce není chronologicko-sukcesivně uspořádán podle Heideggerova myšlenkového vývoje, ani řazení jednotlivých kapitol neodpovídá chronologii od biblických a středověkých předontologických úvah až po současnou ontologii lidského pobytu. Oním interpretačním kopírováním je myšlena temporalita lidského pobytu. Přestože nekonečná časovost v Heideggerově fundamentálním díle *Bytí a čas* byla později překonána praesentně-prézentní charakteristikou, nic to nemění na tom, že se zprvu a většinou nacházíme, třebaže v deficientních modech, u něčeho obstarávaného v našem okrsku bytí s dominancí „ono se“. Ač to není výslovně zmíněno, této analýze odpovídá obsah úvodních kapitol, v nichž převážně popisujeme ontické způsoby vybraných *Sdílených* fenoménů a některých dalších, například fenoménů *Přepravy* a *Oslovení*, přičemž onen poslední fenomén byl ještě dál ontologicko-onticky rozepsán v rámci oslovujícího pozdravu „Dobrý den.“

V závěrečných kapitolách se přechází k možnostem autenticity. Nejprve se na pozadí předontologických úvah o *Nicotě* a *Stínu* utváří základ pro výsledný ontologický

⁴³¹ Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia. Praha, 2007, s. 21: „... cituje větu z Diltheyova Úvodu do duchovněd (1883), která by se dala chápat jako programová formulace Heideggerova přístupu k filosofickým dějinám filosofie: ‚Pouze v sebeuvědomování nalézáme jednotu života a její kontinuitu v nás, která všechny tyto vztahy k formám duchovního života v minulosti nese a udržuje‘.“

⁴³² *Tamtéž*, s. 61: „... analýza pobytu se uskutečňuje v pobytu; když je uskutečněna, odkrývá své vlastní možnosti, to znamená, ukazuje to, co odkrývá, jako svůj vlastní ‚fundament‘.“

⁴³³ *Tamtéž*, s. 98: „Rozumět bytí znamená: předem rozvrhnout bytostnou zákonitost a bytostnou výstavbu jsoucna. Stát se svobodným pro jsoucno, pohledět do světa, znamená uskutečnit rozvrh bytí, v němž je pohled (obraz) na jsoucno roz-vržen a podržen předem, abychom se při prohlížení na tento pohled vztahovali k jsoucnu jako takovému.“

interpretační rámec. V souladu s temporální analýzou lidského pobytu směřujeme k tomu, že se lidskému pobytu nakonec může podařit vymanit se z ontického pohlcení jsoucny, lidský pobyt v takovém případě k obstarávajícím a starajícím se ontickým modům dodá „přidanou hodnotu“, autentický prazáklad hostinného nalévání, spočívající v horizontálních možnostech, jež fyzické a myšlenkové výkony lidských pobytů praesentně-prézentně (ne)autenticky zakládají. Obsah disertační práce vede od ontické roztroušenosti „placatého myšlení“ (Hogenová) k ontologické rozptýlenosti v heideggerovské čtveřině. Středobodem disertační práce jsou interdisciplinární pohledy na *Smrt*. V kontextu celkového obsahu je *Smrt* horizontem všech horizontů jako nejvlastnější a v každém okamžiku přítomná možnost, kterou lidský pobyt, jako možnost nesměřující k uskutečnění, více či méně praesentně-prézentně vnímá. Nejspíše podle úrovně dosažených horizontů v každodenním životě, či vlivem mezních situací (středověké morové rány, pandemie, živelné pohromy současnosti). Ukazuje se, že jsou to horizonty, co autentický lidský pobyt dějinně zanechává, respektive otevírá. Výsledné dílo, nebo výkon člověka (vše, co dosud překonal, vytvořil, dokázal), či věda jako taková nemá žádný smysl, jestliže jej nezakládá autenticita, spočívající v horizontálních možnostech porozumění na principu hostinného nalévání. Zatímco při středověkých hladomorech byla jakákoli horizontální možnost zasuta pudem k životu, sklon nechat se neautenticky vést provází dosažený sociální blahobyt současné civilizace. Horizontální neuskutečněné možnosti (např. vize a sny Julese Verna) jsou nahrazeny uskutečněnými zkušenostně-zážitkovými obsahy s výdělečně-zábavným charakterem. Takto zdolaná horizontální možnost se jeví, že je blízko a ve smyslu uskutečnění k dispozici všem, zatímco se původnímu smyslu vzdaluje tím více, čím méně je jako zakládající horizontální možnost pochopena, a v pořadajícím myšlení včetně myšlení nemyšleného nazřena. Nejen při pohledu na *Smrt*, ale například při rozboru afektu žárlivosti, středověké emocionality, prostorovosti současného lidského pobytu ve vztahu k současným civilizačním chorobám (autismus, schizofrenie, aj.), byla heideggerovsko-hogenovská ontologická filosofie resp. fenomenologie průběžně komparována se sociologickými, psychologickými a zkušenostně-filosofickými aspekty, ve snaze hledat styčné body tam, kde se na první pohled ukazovalo směřování existenciálně-existenciálních prvků. To platí také o konfrontaci tzv. vědecké filosofie s filosofií ontologickou. V celé práci byla snaha volit obsažný, komparačně vhodný odkazový a citační aparát včetně několika příkladových zkušenostně-zážitkových obsahů. Nejen

připomenutí historických morových ran na našem území, také další podněty snad přispěly k zamyšlení se nad středověkými předontologickými postoji v porovnání se současností. Vycházelo se opět z analytiky pobytu, zvláštní pozornost byla věnována fenoménu *Smrti* a pandemickým událostem. Závěrečná kapitola *Možnosti authenticity fenoménu Smrti na pozadí Starosti* je interpretačním vyústěním předchozích kapitol. Rozvíjí onticko-ontologické úvahy cestou pozdního Heideggera a filosofických vhledů Hogenové. Samotná závěrečná interpretace byla postavená na prosté úvaze, že každý lidský pobyt provází *Stín* toho, na co sám nestačí, a že *Starost* v sobě zahrnuje tendenci k úkrytu. Pokud se však z tohoto bytostného chybění stanou přemocňující se neautentické úkryty⁴³⁴ srozumitelnosti pojmů, chování a jednání, vytrácí se neurčitý základ zvnitřnění hostinného nalévání.

Neobjevují se tak horizontální možnosti, jimiž byl člověk obdarován nejen ve svém poslání, ale také byl jimi bytostně založen ve svém autentickém naladění a rozumnění. V současné době se tato deficiencie projevuje především na pozadí fenoménů *Stáří* a *Umírání*, vystupujících ze své nenápadnosti. Závěrem lze shrnout, že biblické předontologické poselství pádu a údělu žádostivosti *Prvního* člověka, jež povstal z prachu a v prach se navrátí, spolu s předontologickou středověkou úvahou o *Nicotě* a *Stínu*, je uchopeno v terminologii a v interpretaci analýzy ontologicko-fenomenologické filosofie. V ní je lidský pobyt onticky disipován v plošné prostorovosti sukcesivity každodenního světa, zaujat jsoucný a stínohrou v okrsku bytí.

Ontologická rozptýlenost ve čtveřině světa poukazuje na fakt, že se lidský pobyt, podobně jako prach, dotýká země, poletuje v božských horizontech a lidský postoj k souvislostem přicházejícím ze světa určují jedinečně se rodící horizontální možnosti. Ty nesměřují k uskutečnění, podobně jako fenomén *Smrti*, avšak v této převrácené vazbě zakládající autenticitu osamoceního pobytu na pozadí jeho stínů a snů, pro skutečné ponechání vzájemného spolubytí ve světě vůbec, kde se umírá.

⁴³⁴Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenth. Praha, 2018, s. 302: „Bytí k smrti je bytostně úzkost. Neklamně, i když jen nepřímě, to bytí k smrti dokládá tím, že úzkost mění ve zbabělý strach, který překonává, prozrazujíc tak právě svou zbabělost vůči úzkosti.“

8. Summary

The planetary age is confronted with an attempt to suppress the process of thinking, and there is an ongoing war over possibilities (Hogen). The initial concentration of pure thoughts has been transformed within the systems and structures of *Gestell* and *Machenschaft* to concentrate on the declining human sojourn and their experiences. Where does the technology of foisted possibilities go, presenting us with a cunning postponement of the inevitable existence to *Death*, as well as a pandemic flood of contagious civilisational diseases, in concert with the will to power(lessness)? The structures and systems of *Gestell* and *Machenschaft* mirror the present times. Everything can be done - somehow, “*swung*” (Hogen), as if the only currently perceived absence is the last untattooed part of a healthy body. Crucial privations have been displaced from our lives, most often by their overpowering (Hogen). Who would like to hear these days that no one is going to arrange the unique sense of human life for anyone else? Why does it usually take a radical jolt to push us - healthy people - to reveal ourselves in our original authentic mode when there is nothing left but being? Generally speaking, we tend to initially overlook the ontology quite unhappily. We shouldn’t rush, Hogen urges. She consistently emphasises the need to communicate with *Death*, essentially from a young age, if we want to “be more”, i.e., to be honest, authentic. Authenticity is inherent to the human condition; it is a conversation that reveals the message of *Death*, the sanctity and dignity of human life itself. It seems that humankind in its totality constitutes an authentic journey that only briefly illuminates and reveals peculiar and genuine possibilities of the described *Shared* phenomena. In the field of pedagogy, we need to unfold the potential of authenticity, seeking them hesitantly in a Heideggerian way so that existential questions can be raised. They cannot help but let their narrow internalisation exist. The authenticity overcomes fear through an anxious dialogue with oneself. Anxiety does not interfere with such a journey. Instead, it recedes and bows deeply to the sanctity of life and death along the way, muffled by the wind, shaded by the majestic trees, and infested by the fragrant grasses. Scientific space is not genuinely authentic unless it relies on a free philosophical domain. It has to be awakened, in a Hogenian way, to the horizons of margin-free totalities and raise concerns about contemporary affairs.

9. Seznam použité literatury

- Augustin: *Vyznání*. Praha: Kalich 1990.
- Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937.
- Biemel, W.: *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995.
- Figal, G.: *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007.
- Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Frankfurt am Main: ed. F.-W von Herrmann, 1989.
- Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2008.
- Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha, Oikoymenh, 2006.
- Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 1993.
- Heidegger, M.: *Das Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- Heidegger, M.: *Der Anfang der abendlaendischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main, 1971.
- Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- Heidegger, M.: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Frankfurt am Main: Ed. S.Ziegler, 1980.
- Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- Heidegger, M.: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemayer, 1935.
- Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Ed. F.-W. von Herrmann, 1976.
- Hogenová, A.: *Areté – základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum, 2000.
- Hogenová, A.: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011.
- Hogenová, A.: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2009.
- Hogenová, A.: *K fenoménu stáří*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2013.
- Hogenová, A.: *K věci samé*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2012.
- Hogenová, A.: *Nesmíme pospíchat*. Chomutov: L. Marek, 2014.

- Palouš, R.: *Světověk a Časování*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- Patočka, J.: *Diskuse k Heideggerovi*. In: Filosofický časopis. Roč. XLIII, č. 2, 1995.
- Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Patočka, J.: *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999.
- Patočka J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- Patočka, J.: *Umění a čas*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Payne, J.: *Hermeneutická etika*. Praha: Triton, 1995.
- Payne, J.: *Smrt – jediná jistota (apoteóza skepse)*. Praha: Triton, 2008.
- Pelcová, N.; Semrádová, I.: *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014.
- Pešková, J.: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2010.
- Somer, T.; Šrámek, J.: *Benediktinské opatství ve Vilémově*. České Budějovice: Bohumír Němec: Veduta, 2015.
- Šiklová, J.: *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich, 2013.